

ACTA UNIVERSITATIS SZEGEDIENSIS
ACTA ANTIQUA ET ARCHAEOLOGICA

Supplementum IX.

STUDIA IUVENALIA
IN HONOREM EMERICI TEGYEV
SEPTUAGENARII

A kötetet szerkesztette:

TAR Ibolya

Technikai szerkesztő:

MAYER Péter

SZEGED

2003

Redigit:
TAR Ibolya



SZTE Egyetemi Könyvtár



J000272483

B 192637

ELŐSZÓ

ingenio semper iuveni

Ez a kis kötet annak a konferenciának az anyagát tartalmazza – egy kiegészítéssel –, melyet a szegedi Klasszika-Filológiai Tanszék rendezett Tegye Imre 70. születésnapja alkalmából, amely alkalom egyúttal a nyugalomba vonulás miatti búcsúzásé is volt. Tizenkét évig, 1989-től tanított tanszékünkön Tegye Imre, töretlen energiával, lelkesen és lelkesítően, mind a latin, mind a görög szakon példát adva tanári hozzáállásból, az anyag megragadásából és előadásából, aminek hátterét hallatlanul széleskörű – és ma már ritkaságszámba menő – tájékozottsága adta meg. Hiányzik a tanár és munkatárs a maga lendületével, az általa képviselt szellemmel és mindig segíteni kész kollegialitásával. Tanítványai-hallgatói – részben még egyetemisták, részben fiatal, PhD-képzésben részt vevő kollégák – köszöntötték előadásaikkal és a jelen kötet számára írt tanulmányaikkal tanárukat, s köszönti a Klasszika-Filológiai Tanszék.

TAR Ibolya

ADIECTIVUM NASCENS — GONDOLATOK AZ ÓKORI GRAMMATIKÁK SZÓFAJTANÁRÓL

Az ókori görög és római grammatikusok munkáiban a nyelvéleírás alapját a szó képezte. A szó alapú nyelvtant művelő grammatikusok definiálták a szót mint világosan elkülöníthető nyelvi egységet, a szavakat különböző szempontok alapján osztályozták, és ennek eredményeképpen szóosztályokat állítottak föl, melyek leírására nyelvtani kategóriákat dolgoztak ki. Az így létrehozott szócsoporthoz neve a görögöknél *meros logou*, a rómaiaknál ennek megfelelője, a *pars orationis* volt. Tudomásunk szerint Platón alkalmazta először ezt a kifejezést, és ő hozta létre az első két szóosztályt is, az *onomata*-t és a *rhémata*-t, és ezek megkülönböztetésekor logikai elemzésből indult ki. Arisztotelész szintén logikai alapokról indulva még egy elemmel bővítette a rendszert, leírta a három szóosztály tulajdonságait, s ezzel, bár részletes grammatikát nem írt, megtette az első lépéseket a görög nyelvészeti metanyelv kialakítása felé. A szóosztályok és létrehozásuk szempontjai főként a sztoikusok és az alexandriai tudósok munkálkodásának köszönhetően fokozatosan gyarapodtak¹, míg végül Dionüsziosz Thrax grammatikájában a szófajok száma elérte a nyolcat, s ettől kezdve számuk nem növekedett tovább a görög hagyományokat szorosan követő római grammatikusok munkáiban sem. Minthogy a két nyelv tipológiailag és szerkezetét tekintve igen hasonló volt egymáshoz, ám a latinban nem volt névelő, Dionüsziosz Thrax rendszerén csupán apró változtatásokat kellett végrehajtaniuk ahhoz, hogy a latin nyelvre lehessen alkalmazni. Az 1. számú ábra² a nyolc szóosztály fönt vázolt kialakulásának egyes szakaszait mutatja be Platónról Priscianusig. Az egyes szóosztályok létrehozásának a pontos idejét, és a létrehozó személyét a rendelkezésre álló adatok elégtelensége miatt nem tudjuk pontosan megállapítani, de a táblázat megbízható időbeli keresztmetszeteket ad a helyzet változásáról, ami természetesen nem volt olyan kerülőutaktól mentes, egyenes vonalú folyamat, ahogy azt a táblázat sugallja. Ha az ókorban megállapított nyolc szócsoporthoz összevetjük a modern nyelvtudománynak az ógörög/latin nyelvre alkalmazott szófaji kategóriáival, két fő különbséget állapíthatunk meg: egyrészt ma az igeneveket az igék alá vonjuk, másrészt az *onoma* csoportját kettéválasztjuk főnevekre és melléknevekre. Ez utóbbi megfigyelésből kiindulva dolgozatunkban a következő kérdésre keressük a választ: Vajon milyen okok vezettek oda, hogy az ókor grammatikusai mindvégig egységesen kezelték a mellékneveket és a főneveket, s nem sorolták őket különböző szóosztályokba.

Nem az a célunk, hogy a melléknév hiányát számon kérve végigkövessük a grammatika történetét addig a pontig, míg végül eljutott az addig rejtőzködő igazság fölfedezéséig, azaz a melléknév "föltalálásáig", hiszen egy tudományág céljai története folyamán mindig változnak, nincs eleve adott igazság, csak vizsgálati szempontok és módszerek vannak, elméleti keretek, csupán ezeken belül lehet választ adni egy-egy kérdésre, a körülmények változásával a megfelelőnek ítélt válaszok is változni fognak. Hogy a grammatika tudományában a melléknév kategóriájának megalkotása mennyire nem tekinthető a végső igazság megtalálásának, jól mutatja a következő: Az 1960-as évek végén a

¹ A szófajok számának alakulásáról több szerzőnél is találunk leírást, ezek közt gyakran akadunk eltérő adatokra: Dion. Hal., De comp. verb. 2.; Quintilianus, Inst. or. I. 4,18-20.; Priscianus, Grammatici Latini II. 4,15-17.

² Az ábrát (1. a szöveg végén) kisebb változtatásokkal R. H. ROBINSTól vettem át, l. Robert Henri ROBINS, *A nyelvészet rövid története*. Budapest 1999, 44.

kategoriális grammatika keretein belül R. Montague kidolgozta a modellelméleti szemantika grammatikaelméletét. Montague nyelvleírás-elméletében a nyelv alapegysége nem a mondat, hanem a mondat jelentése, ennek függvényében hozta létre saját szintaxisát és morfológiáját. Morfológiájában ugyanabba a *t/e* szimbólumokkal jelölt kategóriába tartoznak a leíró nyelvtan tárgyatlan igéi, köznevei, alap- és felsőfokú mellékevei, továbbá azok a névmások is, amelyek a felsorolt szóosztályokat helyettesítik, így ennek a morfológiának a keretein belül a többi szófaji kategóriával együtt a melléknév kategóriája is elveszíti érvényességét.

Szándékunk tehát a következő: A rendelkezésre álló források elemzése révén megállapítjuk, hogy az ókor grammatikusai milyen módszereket, szempontokat alkalmaztak a szóosztályok felállításánál, s ezeknek a szempontoknak az alkalmazása hogyan hatott a szófaji rendszer finomítására. Ha nem csupán eredményeit vesszük számba, hanem arra is figyelmet fordítunk, hogy az eredmények milyen körülmények között születtek meg, hogy milyen elméleti, módszertani, eszmei stb. háttérre volt az ókori grammatikaírásnak, mélyebb betekintést nyerhetünk a tudományág történetébe, mert nemcsak a fölített kérdésre kaphatunk választ, hanem egyúttal vizsgálódásunk "melléktermékeként" képet kaphatunk a nyelvtudomány ókori állapotáról is.

A továbbiakban vegyük szemügyre, hogy az ókori grammatikusok milyen szempontok alapján hozták létre a szócsoportokat. Platón és Arisztotelész nem foglalkozott behatóan grammatikával, ezzel kapcsolatos megjegyzéseiket különféle filozófiai tárgyú írásaikból lehet összeszedgetni. Platón és Arisztotelész a mondatot logikai szempontból két részre osztja, *onomára* és *rhémára* (tkp. valamire, amiről beszélünk, és valamire, amit állítunk róla), ezzel hozzávetőlegesen arra az eredményre jutnak, amit ma úgy fogalmaznánk meg, hogy a mondat egy alanyi és egy állítmányi részre tagolódik³. Erre a megállapításra az ókorban csakis logikai alapon juthattak, hiszen az ókori grammatikára jellemző, hogy szóközponturn volt, és bár a maga módján a szintaxist is vizsgálta, az elérhető eredményeket nagymértékben meghatározta, hogy a mondaton belüli függőségi viszonyokra nem terjedt ki a figyelme. A melléknévet illetően érdekes adalék, hogy Arisztotelész a *leukos* 'fehér' szót is a *rhémata* körébe sorolja⁴ azon az alapon, hogy alkalmas arra, hogy valamit mondjon valamiről, azaz állítmányi szerepet töltsön be a mondatban. Mivel ezzel kapcsolatban be kell émünk szórványos példakkal, nem tudjuk pontosan megállapítani, hogy Arisztotelész elképzelései szerint a *leukoshoz* hasonló szavak kivétel nélkül mindig a *rhémata* körébe tartoznak, vagy attól függően változhat a besorolásuk, hogy logikai szempontból melyik helyet foglalják el a mondatban. Annyit azonban bizonyosan megállapíthatunk, hogy az általa *onomának* és *rhémának* nevezett fogalmak nem felelnek meg egy az egyben a mai főnévnek és igének.

A sztoikus grammatika a logikai szemponthoz egy újabbat társított, mégpedig a szavak jelentésének a vizsgálatát. Erről tanúskodik az a tény, hogy az *onoma* csoportját tovább osztották két részre, tulajdonnévre (*onoma*) és köznévre (*prosegoria*), azon az alapon, hogy közülük az egyik egyéni tulajdonságot, a másik általános tulajdonságot fejezett ki⁵. Ez a megkülönböztetés logikai és szemantikai szempontból egyaránt fontos volt, de hosszú távon nem volt tartható. Hogy miért került sor a későbbiekben ennek a két szóosztálynak az összevonására, arra explicit választ nem találunk sem a sztoikusok töredékeiben, sem a másodlagos forrásokban, és annak ellenére, hogy több szerző⁶ is tud a köznevek csoportjának önállósításáról és önállóságuk későbbi megvonásáról, ennek okairól egyikük sem értekezik. Valószínűnek tartjuk, hogy míg a többi szóosztály elkülönítésére másfajta, pl. morfológiai érveket is fel tudtak sorakoztatni, a köznévfő és a tulajdonnévfő között nem volt ilyen jellegű különbség, így hát a későbbi sztoikusok a két szóosztályt ismét összevonták, de az *onomán* belül külön alosztályokat alkottak belőlük.

³ R. H. ROBINS i.m. 35-36; valamint SZABÓ Árpád, *A nyelv leírásának kibontakozása a görögöknél*. In: ÁNYT XIII (1985) 137-161: 139-140.

⁴ Arisztotelész, *De interpr.* 16a.

⁵ Diog. Laert. 7, 57-58.

⁶ *Grammatici Graeci* I. 3, 58, 20-26; Diog. Laert. 7, 57-58; Quintilianus, *Inst. or.* I. 4, 18-21; Prisc., *Gram. Lat.* II. 4, 16-17.

A sztoikusok jutottak arra a megállapításra is, hogy a *ptósis* 'eset' fogalma nem alkalmazható az igék leírására, csupán a főnevekére, így az *onomata* és a *rhémata* szétválasztásának az alapját az esetragozásban találták meg, ezzel újabb megtermékenyítő szempontot találtak a szócsoportok szétválasztására, mégpedig az egyes szavak morfológiai viselkedésének a szempontját. Ennek a szempontnak a bevezetésével a *leukos* és a hozzá hasonló szavak, amelyeket ma melléknéveknek tartunk, végérvényesen és megkérdőjelezhetetlenül átkerültek az *onoma* csoportjába.

A szavak toldalékolhatóságában rejlő lehetőségek kibontakoztatásában vélhetően nagy jelentőséget kell tulajdonítanunk az analógia – anomália vitának, mely a nyelvről való gondolkodás egyik kiinduló szempontját szolgáltatta hosszú időn keresztül. Az analogisták olyan szabályosságokat kerestek, melyek a szavak paradigmáiban mutatkoztak meg, s minthogy a hasonló nyelvtani szerepű szavak hasonló morfológiai tulajdonságokkal rendelkeztek, szavak nagy tömegét lehetett egyetlen szempont alapján különböző csoportokba sorolni. Ehhez a jelentés szempontját is könnyedén társítani lehetett, hiszen a morfológiailag hasonlóan viselkedő szavaknak hasonló osztályjelentésük van. A morfológiai szempont érvényesítésével lehetőség nyílt további nyelvtani kategóriák felcímkezésére, mint amilyen pl. az egyes szám – többes szám, vagy a névszói esetek. Az alaki analógiák felismerése és rendszerezése a görög morfológia leírásának alapjává vált, ezáltal lehetőség nyílt a rendszer további finomítására. Ennek hatását mutatja a Dionüsziosz Thrax grammatikájában található, nyolc beszéd-részt tartalmazó felosztás, amellyel az ókori "szófajtan" elérte legtagoltabb állapotát. A szerző szavakban kifejezve is elismeri az analógia fontosságát, hiszen művének bevezetőjében hat részre osztja a grammatikai vizsgáldóságok területét, s ezek között ötödikként említi az analogikus szabályszerűség számbavételét⁸.

Megvizsgálva a szócsoportok meghatározását Dionüsziosz Thrax munkájában, megfigyelhetjük, hogy a szócsoportokat főként alakítani ismérvek alapján határozza meg, a szemantika mellékes szempont, inkább az alosztályok létrehozásában érvényesül (Gondoljunk csak például az *onoma-n* belül megállapított 24 alfajra!) Apollóniosz Düszkolosz a későbbiekben ugyanazt a nyolc szóosztályt különbözteti meg, mint Dionüsziosz Thrax, de némely szófajt új meghatározással lát el. Ezzel kapcsolatban azt állapíthatjuk meg, hogy nagyobb szerepet ad a szavak fogalmi jegyeinek azáltal, hogy a szóosztályok tagjainak közös osztályjelentést tulajdonít⁹, és a nyelvtani osztályozásokat inkább a jelentés hasonló jellegével, és nem morfológiai hasonlósággal igazolja. A morfológiai és a jelentéstani érvek közötti hangsúlyeltolódás a szemantika oldalára azért következhetett be, mint fentebb utaltunk rá, mert a morfológiai szempont révén kikristályosodó szóosztályoknak a jelentéstípusa hasonló volt. Donatus és Priscianus, a két legnagyobb hatású római grammatikus munkáiban is azt tapasztaljuk, hogy követik az Apollóniosz Düszkolosz által kialakított szófaj-meghatározási hagyományt, azaz a szófajok két szempontú jellemzésére törekednek, de a jelentés-szempontú megközelítés marad meghatározó szerepben.

A morfológiai szempontú osztályozás lehetőségeinek határt szabott az az érintőlegesen már említett, az ókori grammatikákban általánosan elterjedt nézőpont, hogy a mondat legkisebb jelentéssel bíró része a szó¹⁰. Bármelyik grammatikát vesszük a kezünkbe, a szó meghatározásánál ez rögtön nyilvánvalóvá válik, de abból is erre következtethetünk, hogy a grammatikák a szónál kisebb egységként legfeljebb a szótagot tartják számon (amelynek azonban nincs jelentése), a ragot, jelet, képzőt vagy az ezek összefoglaló megnevezésére használt toldalékokat nem említik sehol, azaz a mai morfémafogalom elődje ekkor még nem született meg, a Varrónál megfigyelhető, előremutató kezdeményezések folytatás nélkül maradnak, de nem állíthatjuk, hogy e tekintetben semmilyen megfigyelést nem tettek, hiszen már Dionüsziosz Thraxnál s aztán a későbbiekben is olvashatunk arról, hogy mind az *onoma*, mind a *rhéma* csoportjára jellemző, hogy az ide tartozó szavak alakjukat tekintve lehetnek egyszerűek (*haploun*), összetettek (*syntheton*) és többszörösen összetettek (*parasytheton*), továbbá hogy a szavaknak két fajtája van, az "alapszó" (*prótotypon*) és a "származtatott" szó (*paragógon*).

⁷ SZABÓ Á. i.m. 143.

⁸ Dionüsziosz Thrax, *Ars grammatica* I. 6, 2. ed. G. UHLIG, 1883.

⁹ Vö.: *Grammatici Graeci* II. 2,35, 10-13. A szófajoknak a jelentés szerinti megkülönböztetéséről beszél Priscianus is: *Gram. Lat.* II. 4, 17.

¹⁰ Priscianus, *Gram. Lat.*: II. 3, 14. A kérdéssel kapcsolatban lásd még: *Gram. Graec.* I. 3, 56, 15-31.

A szempontok számbavételénél érdemes figyelembe vennünk, hogy a szintaxis vizsgálatára is sor került az ókori grammatika keretei között, ám az ekkor még nem a mondat egészének elméleti jellegű leírására irányult, hanem a különféle elemekből létrejövő szószerkezetek tulajdonságainak a magyarázatára. Azaz a Platónnál és Arisztotelésznél látott felosztás elvesztette jelentőségét, mivel a mondat mint nyelvtani egység nem képezte a későbbi vizsgálódások tárgyát, ezért aztán a morféma fogalmához hasonlóan a mondatrészek fogalmával sem számolhatunk az ókori nyelvéleírásban. A szintaktikai megfigyelések jellegét tükrözi pl. az a megállapítás, hogy az *adverbium* olyan szó, amelynek az a sajátossága, hogy igével áll, az előljáró pedig önállóan vagy *casus*-szal ellátott szóval áll¹¹. Az *onoma/nomen* meghatározásában a szintaxis egyáltalán nem kap szerepet.

A szócsoportok létrehozásának szempontjairól összegezve megállapíthatjuk, hogy a rendszerező nyelvtanokban egy jelentéstani és egy korlátozott morfológia szemponttal kell számolnunk. Ezek önmagukban viszonylag keveset értek, viszont a kettő kombinálásából létrejövő, morfológiai osztályozáson alapuló szemantikai szempont végső soron olyan eredményeket hozott, hogy ennél árnyaltabb osztályozást eredményező nézőpontot az ókor folyamán nem találtak a grammatikusok.

A mai leíró nyelvtan a szófaji kategóriák létrehozásakor négy szempontot alkalmaz: Vizsgálja a szavak mondatbeli funkcióját, toldalékfelvevő képességét, bővíthetőségét és szótári jelentésük típusát. Ha ezekből csupán egyetlen szempontot alkalmaznánk, nem tudnánk megfelelően elkülönített szócsoportokat létrehozni, négy szempont együttes alkalmazása viszont magában hordozza azt a problémát, hogy a különböző szempontok egy időben nem kaphatnak egyforma súlyt, így a szavak felosztásának mikéntje attól függően változhat, hogy éppen melyik szempontnak tulajdonítunk nagyobb jelentőséget. A szempont ma elsődlegesen a grammatika kategóriájának tartjuk, ezért döntően a nyelvtani szerepek és eszközök határozzák meg a szócsoportok közös vonásait¹². A mai szempontokat az ókoriakkal összevetve egyrészt megállapíthatjuk, hogy ma két szemponttal sokkal többel gazdálkodunk annak következtében, hogy a nyelvtani leírás a mondat vizsgálatából indul ki, másrészt eltűnődhetünk azon, hogyan sikerült az adott körülmények között a maitól csupán kis mértékben eltérő szófaji rendszert létrehozniuk az ókori grammatikusoknak. A válasz minden bizonnyal az osztályozási szempontok kombinálásában rejlik. Ha pedig a bevezetőben feltett kérdésünkre keressük a választ, azaz a mai és az ókori rendszer közti különbségek okait keressük, akkor azt fogjuk tapasztalni, hogy az osztályozásnál érvényesített szempontok számában van a válaszadás lehetősége.

Mielőtt azonban válaszolnánk, gondoljuk végig, hogyan befolyásolták a melléknév "sorát" a szavak osztályozásánál érvényesített szempontok. Ahogy a sztoikusok esetében azt láttuk, hogy a tisztán szemantikai érv már a köznevek és a tulajdonnevek önálló csoportokba történő besorolásánál sem volt elegendő, akként a mai leíró nyelvtanban is problémát jelent pl. a *fut*, *futás*, *futni* avagy a *jó*, *jóság* szavak pusztán szemantikai alapon történő besorolása, azaz a melléknévet sem lehet csupán szemantikai szempontok alapján elkülöníteni a többi szótól. Láttuk, hogy azért volt fontos lépés a jelentéstani és a morfológiai szempontok együttes alkalmazása, mert ez volt az útja-módja a rendszer finomításának. A morfológiai szempontok is afelé mutattak, hogy az *onoma* csoportjába tartozó szavak inkább hasonlóak, mint különböznek, hiszen az ógörögben és a latinban a ma melléknéveknek tartott szavakra és főnevekre egyaránt igaz, hogy esettel ellátott szavak, továbbá ragozási paradigmáik között sincs számottevő eltérés, ami esetleg indokolni tudta volna a különválasztásukat. És itt véget is ért az ókori morfológia hatóköre, hiszen a szónál kisebb egységek vizsgálata, a ragozás és szóképzés megkülönböztetése nélkül nem tehettek megfigyeléseket a szófajok sajátos toldalékolásával kapcsolatban, így hát ezen az úton sem juthattak el a melléknévek önálló csoportba való besorolásáig. Ezen a ponton tulajdonképpen az ókori grammatika hatóköre is véget ér, hiszen az ókori grammatikusok szóalapú nyelvtant dolgoztak ki, a mondat tüzetesebb vizsgálata nem foglalkoztatta őket, ezért egyéb érvek még elméleti úton sem álltak – állhattak a rendelkezésükre a szóosztályok létrehozását illetően, azaz a szavak mondatbeli szerepe és bővíthetősége révén nem különíthették el a melléknéveket a főnevektől, mint ahogy ma tesszük. A görögnek és a latinak más szerkezetű idegen nyelvekkel való összevetése is ráirányíthatta volna a figyelmet a kérdéses szócsoport önállóságára, de az ókor gram-

¹¹ Priscianus, Gram. Lat.: II. 4, 20.

¹² A. JÁSZÓ Anna (szerk.), *A magyar nyelv könyve*. Budapest 1995, 188.

matikusai nem szenteltek figyelmet az idegen nyelvek leírásának, így ez a felvetés is csak elvi lehetőségként merül fel, mintegy a fantázia játékeként.

A fent mondottak alapján a bevezetőben feltett kérdésünket kissé át kell fogalmaznunk: Vajon az *onoma* csoportját az ókorban valóban olyan egységesnek látták, ahogy azt fejtegetésünk alapján sejteni lehet, vagy a csoporton belül viszonylagos egységben elkülönülnek melléknevek?

Kérdésünkre válaszolva vizsgáljuk meg három kiemelkedő hatású grammatikus, Dionüsziosz Thrax, Donatus és Priscianus *onoma*-val/*nomen*-nel kapcsolatos megállapításait. Tudjuk, hogy a szófajokat előszeretettel határozták meg szemantikai alapon, ezért ha átolvassuk a szerzők meghatározásait, rögtön fölfigyelünk arra, hogy a *qualitas* szó egyedül Priscianusnál szerepel¹³, de ott is félrevezető a használata, hiszen az egyedi tulajdonságot kifejező szavakra szemléltető példaként a *Virgilius* szót említi. Így konstatálnunk kell, hogy a *nomen/onoma* általános, szemantikai jellegű meghatározásában semmilyen utalással, kitételrel nem találkozunk, ami azt jelezné, hogy a tulajdonságot jelentő szavak, azaz a melléknevek is ebben a szócsoporthoz kaptak helyet. A *nomen/onoma* meghatározása után azonban még egyszer szerepet kap a szemantika, amikor a szerzők az ide tartozó szavak különféle csoportjait tárgyalják. Dionüsziosz Thrax¹⁴ nagyrészt szemantikai alapon az *onoma*-nak huszonnégy alfaját különbözteti meg, közöttük a harmadik az *epitheton*, amely mint meghatározásából kiderül, onnan kapta a nevét, hogy köznevek vagy tulajdonnevek mellé illetve szokott előfordulni, további jellemzője, hogy korholást vagy feddést jelent. Mielőtt azonban azt gondolnánk, hogy megtaláltuk, amit kerestünk, érdemes a többi alcsoportot is szemügyre vennünk: a származtatott szavaknál találjuk pl. a középfokú és a felsőfokú mellékneveket, valamint más, főnévből képzett mellékneveket is. Donatus hasonlóképp tud az *epitheton*-ról¹⁵, de egyéb szemantikai alapon elkülönített csoportba is besorol mellékneveket.

Az *epitheton* mindkettőjüknél szintaktikai alapon létrehozott fogalomnak tűnik, amelyet ma úgy íránk körül, hogy jelzős szintagmát alkot a főnevekkel, jelentése pedig sajátosan emeli ki a jelzett szóval kifejezett főnév pozitív vagy negatív tulajdonságát. Ez a fogalom azonban még nem felel meg teljes mértékben a melléknévnek, bár fontos megfigyelések rejlenek mögötte. Egyrészt kiemeli az *epitheton*-nak azt a szintaktikai tulajdonságát, hogy a főnevekkel szó szerkezetet alkot (mint a melléknév), de azt figyelmen kívül hagyja, hogy a melléknév egy másik igen gyakori mondatbeli szerepét a létigével együtt tölti be, másrészt észreveszi, hogy az *epitheton* tulajdonságot fejez ki (mint a melléknév), de fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy nem akármilyen tulajdonságot. Az *epitheton*-nak a melléknévvel való azonosíthatóságát tovább gyengíti, hogy más alcsoportokról is tudnak az említett grammatikusok az *onoma/nomen* csoportján belül, amelyekbe további, szintén szemantikai alapon elkülönített mellékneveket sorolnak be, továbbá az is gyengíti, hogy a fokozott mellékneveket külön csoportként kezelik, és a fokozhatóságot semmiképpen sem az *epitheton*-hoz kötik, mint sajátos morfológiai tulajdonságot, hanem Donatusnál általában véve a tulajdonságot kifejező szavakhoz van kötve¹⁶, Dionüsziosz Thrax pedig egyáltalán nem ad meg az *onoma*-n belül olyan alcsoportot, amelyhez a fokozhatóságot köti.

Priscianus már nem az *epitheton* szót használja, hanem latin megfelelőjét, az *adiectivum*-ot, de meghatározása¹⁷ lényegében nem tér el elődeiétől, továbbá ő is felsorol még néhány alcsoportot

¹³ Priscianus: Gram. Lat. II. 5, 22: ... *Nomen est pars orationis, quae unicuique subiectorum corporum seu rerum communem vel propriam qualitatem distribuit ... et communem quidem corporum qualitatem demonstrat, ut 'homo', propriam vero, ut Virgilius...*

¹⁴ Dionüsziosz Thrax: Ἐπιθετον δὲ ἐστὶ τὸ ἐπὶ κυρίων ἢ προσθητικῶν ὁμωνύμως τιθέμενον καὶ δηλοῦν ἔπαινον ἢ ψόγον. Ars grammatica XII. 34, 3. ed. G. UHLIG, 1883.

¹⁵ Donatus, Ars gram. (Grammatici Latini: IV. 374, 2–8): ...*sunt alia mediae significationis et adiecta nominibus, ut magnus fortis: dicimus enim 'magnus vir' 'fortis exercitus': haec etiam epitheta dicuntur. sunt alia qualitatis, ut bonus malus; alia quantitatis, ut magnus parvus...*

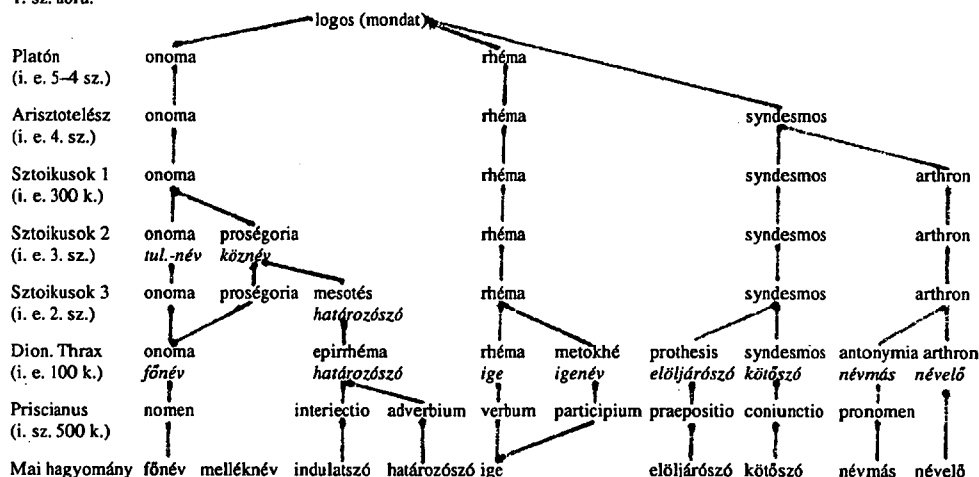
¹⁶ Donatus, Ars gram. (Grammatici Latini: IV. 374, 17–18): ...*comparantur autem nomina quae aut qualitatem significant aut quantitatem...*

¹⁷ Priscianus, Gram. Lat. II. 5, 28: ...*Adiectivum est, quod adicitur propriis vel appellativis et significat laudem vel vituperationem vel medium vel accidens unicuique ... inveniuntur tamen etiam in propriis quaedam huiusmodi,*

azon szavakból, melyeket ma a melléznevek közé számítunk, de van egy lényeges eltérés is: a fokozást az *adjectivum*-hoz köti¹⁸, s hogy mennyire szoros a kapcsolat az 6 megítélése szerint az *adjectivum*-ok és a fokozhatóság között, azt jól mutatja az a megállapítása, hogy a participiumok csak akkor fokozhatóak, ha *adjectivum*-i jelentésben használjuk őket¹⁹. Fontos lépés ez a melléznevek önállósága felé vezető úton, de nem elegendő, hiszen a továbbiakban kiderül, hogy az igékből, participiumokból és praeposíciókból is lehet középfokú alakot képezni. Ezen a ponton érthetővé válik, hogy a szavak fokozhatósága többek között azért sem szolgálhatott a melléknév elkülönítése melletti érvként, mert különböző szófaji kategóriákba sorolt alapszavakat tartottak fokozhatónak. Az *adjectivum* megítélése körüli bizonytalanságot jól mutatja, hogy Priscianus a *nomen* alosztályai közt külön alcsoportként említi az *adjectivum*-ot, a középfokú és a felsőfokú szóalakokat, mivel ez utóbbiakat származtatott alakoknak tekinti²⁰.

Az elmondottak alapján úgy tűnik, hogy az *epitheton*-nal kapcsolatos megállapítások gyarapodásával Dionüsziosz Thraxtól kezdve fokozatosan elkülönül egy szócsoporthoz az *onoma*-n/*nomen*-en belül. Erre a szócsoporthoz szintaktikailag jellemző, hogy az *onoma*-val/*nomen*-nel szó szerkezetet alkot, szemantikai szempontból az jellemzi, hogy tulajdonságot fejez ki, morfológiailag pedig azzal különbözik el, hogy fokozható. Ezek a megfigyelések ugyan érvényesek a melléknévre, azonban – mint láttuk – nem annyira pontosak és ellentmondás-mentesek, hogy rájuk alapozva a melléknévet világosan el lehetett volna különíteni a többi szótól, amelyeket *onoma*-hoz/*nomen*-hez soroltak, és megfelelő finomítás híján nem tudták felülmúlni annak a szófajalkotó szempontnak a súlyát, hogy az ide tartozó szavak esetragozhatóak, ez a szempont viszont döntően inkább összetartozónak semmint különállónak láttatta a főneveket és a mellézneveket.

1. sz. ábra:



ut 'Gravidus Mars' et 'Ennosigaeus Neptunus' et 'Quirinus Romulus'. sed haec, quia propriorum loco accipiuntur, comparari non possunt, quod est proprium adiectivum...

¹⁸ Priscianus, Gram. Lat. II. 5, 28: ...inveniuntur tamen etiam in propriis quaedam huiusmodi, ut 'Gravidus Mars' et 'Ennosigaeus Neptunus' et 'Quirinus Romulus'. sed haec, quia propriorum loco accipiuntur, comparari non possunt, quod est proprium adiectivum... III. 1, 2: ...Dervantur igitur comparativa a nominibus adiectivis...

¹⁹ Priscianus, Gram. Lat. III. 1, 4: ...sed quando comparantur participia, transeunt in nominum significationem...

²⁰ Priscianus, Gram. Lat. II. 5, 24.

HERMÉSZ TRISZMEGISZTOSZ ÉS A HALHATATLANSÁG ERŐSZA

A Hermész Triszmegisztosz neve alatt fennmaradt *Asclepius* című dialógus első fejezetének végén, mielőtt Hermész belekezd tanításába, ezt olvashatjuk¹: ...*competenti venerabiliter silentio ex ore Hermu animis singulorum mentibusque pendentibus, divinus Cupido sic est orsus dicere*.² W.Scott³ kitér a kérdéses szöveghely kommentálására, azonban – véleményem szerint – nem hatol annak mélyére. Nock–Festugière a szöveghely magyarázatában egészen másfelé indul; Erószban a természet összekötő kapcsát látva, és egyben a világ összefüggő voltát hangsúlyozva, sőt az egész mű központi gondolatát ebben határozva meg.⁴ E vélemény elméletileg igen jól megalapozott, a hermetizmus tudományával kapcsolatban Festugière egy helyen már korábban helyt adott ennek a magyarázatnak.⁵

Talán éppen ezen jól kimunkált és a hermetizmus egyik alapvető gondolatát feltáró magyarázat meggyőző mivolta miatt lett a hely ilyen értelmű interpretációja elfogadott. Azonban véleményem szerint nem kell – sőt nem szabad – Erósz megfosztanunk isteni aspektusától. A traktátus egészének értelme éppen azzal van összefüggésben, amit Erósz egyik isteni aspektusa kifejez. Vizsgálódásaink végén egyúttal megérthetjük azt is, miért volt a görög eredeti címe az, hogy *Logosz teleiosz*⁶, azaz „befejezett” vagy „teljes”, sőt „kiteljesült tanítás”.

1. Erósz isteni aspektusa

A szöveghagyományban a latin *Asclepius* Apuleius művei között hagyományozódott.⁷ Habár ma elvetik annak lehetőségét, hogy az eredeti görög fordítója Apuleius⁸, bizonyára nem véletlen, hogy a későbbi hagyomány úgy érezte, Apuleiusnak volt köze a dialógushoz. Mindenesetre Erósz alakjának a vizsgálatához e tényből szeretnék kiindulni, párhuzamul felhasználva még egy antik szerző, Plutarkhosz két szövegét⁹. Ahhoz, hogy Erósz (Cupido) szerepét megérthessük az *Asclepius*ban,

¹ Ascl. I.297.14–16.

² Az *Asclepius* idézésénél mindig A. D. NOCK–A.-J.FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum II*.³ (Paris 1973) c. munkájára hivatkozom. (Eredeti kiadása: *Hermès Trismégiste II: Traités XIII–XVIII. Asclépius. Texte établi par A.D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE. Paris 1945.*) Emellett használtam W. SCOTT, *Hermetica* (The ancient Greek and Latin Writings which contain religious or philosophic teaching ascribed to Hermes Trismegistos, I Introduction, text and translation. II Notes on the Corpus Hermeticum. III Commentary. IV Testimonia. Vol. III had to be revised, and vol.IV in part redone by A.S. Ferguson. Oxford 1924–1936.) című munkáját is. Magyarul I.: *Aszklépiosz* (Ford.: TAR Ibolya) In: *Ikonológia és műértelmezés 5. Szeged 1995*, 71–96.

³ SCOTT i. m. III 8.

⁴ NOCK–FESTUGIÈRE i. m. II 357–358.

⁵ A.-J.FESTUGIÈRE, *Hermetisme et mystique païenne. Paris 1967*, 42.

⁶ Vö. Lactantius, *Div. inst.* 4.6.4: *Hermes, in eo libro, qui Logos teleios inscribitur...*

⁷ Erről lásd többek között: Antonio Gonzales BLANCO, *Hermetism. A bibliographical approach. ANRW II 17.4. 1984, 2253*; NOCK–FESTUGIÈRE i. m. 259; SCOTT i. m. I 49. A kézirati hagyománnyal kapcsolatban I: P. THOMAS, *Apulei opera quae supersunt. III De philosophia libri. Lipsiae 1908.*

⁸ Erről I. Stephen GERSH, *Middle Platonism and Neo-Platonism. The Latin tradition. Notre Dame (Indiana) 1986*, 218. W. Scott szerint (bár hangsúlyozza, hogy a dologról biztos nem állítható) a fordító Marius Victorinus volt. vö.: SCOTT i. m. I. 79–81.

⁹ A két szerző kapcsolatára felhívja a figyelmet P. G. WALSH, *Apuleius and Plutarch. Neoplatonism and Early*

elsősorban Apuleius *Metamorphoses* című művét fogom segítségül hívni¹⁰, annak is egyik központi jelentőségű részét, Amor és Psyche történetét.

Kerényi Károly egy tanulmányában¹¹ már kapcsolatba hozza a *Corpus Hermeticum* V., XI. traktátusát¹² a művésztész állapotainak leírásaival és az Erósztól származó *mania*-val.

Magyarázatunk kiindulópontját itt kell keresnünk.

Vizsgáljuk meg, hogyan értelmezhetnénk Psyche történetét Apuleius művében, legfőképpen az ő álmát, mely *infernus ac vere Stygius*¹³. Ehhez azonban Lucius történetéhez kell nyúlnunk, aki már visszanyervén emberi alakját, úgy kommentálja ezen eseményt, mintha családtagjai ekkor gyászukat „vetették volna le”¹⁴. Tehát hamisan költötték Lucius halálának hírért, rokonai mégiscsak gyászolták, sőt ő maga *ab inferis* tért vissza. A hamis halálnak köze van a gyászhoz, sőt az alvilághoz is, ez pedig annál is fontosabb, mert Lucius most már beavatásával kapcsolatban arról beszél, hogy még életében megjárta a halál határát és az alvilági istenekhez imádkozott, bár nem halt meg¹⁵. Végül észre, hogy Apuleius következetesen (tehát Psyche alvilági álmával kapcsolatban is) egy halálközeli állapotról beszél, ami legalább is hasonlatos a halálhoz. Mindez miért fontos nekünk?

Psyche álmánál megjelenik Amor, aki Psychét felébreszti¹⁶, tehát Amor az, aki – ha viszatérünk azon megállapításhoz, hogy itt egy beavatás történik – a beavatottat megszabadítja ezen halálos álomból, hiszen ő az, aki vágyat ébreszt az emberben a bölcsesség vagy a minden dolgok tudása által megszerezhető halhatatlanság iránt. Apuleius a platonikus számmisztikát alapul véve még könyvének struktúrájával is utal a beavatásra, mint az új életre való születésre¹⁷. Ebben az új életre való hívásban van Amor (Erósz) alapvető szerepe Psyche történetében is, mert ő az, aki segíti legyőzni a beavatandó lelkében (Psyche!) ezen halálhoz hasonlatos álmot, amely a halhatatlanság elérésére való alkalmatlanságból származik. Alkalmatlan az, aki megsérti a *Logoszt*, mely a lét kijelentése – a világban lévő immanens lét egységéé, mely egységben minden egy (itt egy a halál és élet), és amely lét éppen ezért az élet (és így a halál) preegzisztens esszenciája – amelyet Íszisz és Oszirisz szerelme (Erósz!) jelent. Ezért kell Luciusnak is Íszisz és Oszirisz kultuszába beavatást nyernie, hogy Oszirisz, azaz a legfelsőbb *Logosz* által érthesse meg az élet örökké való újrakeletkezését, ami éppen, mert a létből nyeri szubsztanciáját, kapcsolatban van a halhatatlansággal. Nem véletlenül mondja Hermész a dialógus legelején Asclepiusnak: ...*Quem* (ti.: a *sermo religiosissimus*-ról van szó) *si intellegens videris, eris omnium bonorum tota mente plenissimus*.¹⁸ A szöveg eredeti címe ezért volt *Logosz teleiosz*.

Tehát egy beavatást látunk; egy beavatást, amely nem egy misztériumban létrejövő misztikus cselekvés, hanem a szavak által az isteni *Logoszba* történő szimbolikus beavatás¹⁹, mely beavatás egyben a hermészi út kiteljesedése²⁰.

Christian Thought. Essays in Honour of A.H. Armstrong. London 1981, 20–32.

¹⁰ Apuleius idézésekor HELM szövegkiadását veszem alapul: *Apuleius: Metamorphoseon libri XI.* Lipsiae 1968. A magam részéről tehát Apuleius sajátos, inkább beavatási művének tartom az írást, de nem olyan módon, ahogy tette azt R. MERKELBACH híres könyvében: *Roman und Mysterium in der Antike.* München und Berlin 1962.

¹¹ KERÉNYI Károly, *Ascensio Aeneae.* (A görög apokalyptica történetéhez). EPhK 47 (1923) 22–43; 48 (1924) 21–33.

¹² Itt olvashatók ugyanis hermetikus ascensiók.

¹³ Met. VI.21.

¹⁴ Met. XI. 18.

¹⁵ Met. XI. 23.

¹⁶ L. 19. jegyzet

¹⁷ A mű ugyanis tizenegy könyvből áll. Ennek jelentőségéről l.: S. HELLER, *Apuleius, Platonic dualism and eleven.* American Journal of Philology 104 (1983) 333–334.

¹⁸ Ascl. I.296. 8–9.

¹⁹ A hermetizmusban meglévő szimbolikus beszédről l. Gerard VAN MOORSEL, *Die Symbolsprache in der hermetischen Gnosis.* Symbolon 1 (1960) 128–137.

²⁰ A hermetizmus beavatási illetve didaktikus vonásairól ír G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A historical approach to late paganism.* Cambridge 1986, 97–100.

Ahhoz, hogy mindezeket elmélyítsük, érdemes lesz Plutarkhoszhoz fogok fordulni.

* * *

Ki kell emelnünk azt, hogy Lucius nem véletlenül változik számárrá, hanem azért, mert a számár Typhón állata. Ennek fontosságát akkor láthatjuk be, ha a typhónit szembeállítjuk azzal, amit Íszisz jelenít meg. A beavatás szempontjából fontos megértenünk, hogy mit jelképez a typhóni ebben az ellentétben. Miként erről a *De Iside* 371 A–B-ben értesülünk: "...a lélekben pedig az értelem és a logosz Oszirisz, aki mindennek, ami jó, vezetője és ura; míg Typhón a lélekben az, ami szenvedélyeknek kitett (*pathétikon*), titáni és a logosz nélkül való (*alogon*)" Tehát míg Oszirisz a logosz – és hogy a logosz a legmélyebb, tehát a halhatatlanság és így végső soron az élet forrásának kijelentése, már főtebb láttuk; addig Typhón éppen ennek az ellentéte, tehát *alogosz*, ami végső soron a létől – mint az élettől és halhatatlanságtól – való megfosztottságot jelent. Aki typhóni és aki Typhón állatának alakjában járja be a világot, az a halálhoz – de mint az élet forrásától való elszakadáshoz – kerül közel, és ezzel elköveti a legnagyobb bűnt: erőszakot követ el a világ értelmén, tehát nem csak önmagának, hanem a Kosmosznak árt. Ezért pedig bűnhődni kell. Íszisz *erótiké*, mert kezdettől fogva a legelső és leghatalmasabb iránt vágyódik szerelemmel: „mert természetből fogva megvan benne a szerelem az iránt, aki első és úr mindenenek”²¹. Íszisz az, aki vágyódik a Jóra, Oszirisz pedig győz, mégpedig: „Hermésznek – aki maga a logosz – tanúsága szerint”²². Végül megjelenik Hermész is – mint maga az értelem, vagyis a *logosz* – hogy elmélyítse a mítoszban megjelenő misztérium értelmét.

Oszirisz, a Nap, Hermész és Erősz ugyanannak – a csak értelemmel felfogható (azaz *noétosz*) *Logosznak* a megnyilvánulási formái; és Íszisz az, akiben a Luciushoz hasonló, typhónitól végleges halállal veszélyeztetett ember Erősz által az isteni utat megláthatja. Hermész Apuleius *Metamorphosesének* VI. könyvében megjelenik mint a vezető, akinek Iuppiter megparancsolja, hogy *arripi Psychen et in caelum perducit*.²³ Ő az tehát, aki a lélek számára halhatatlanságot jelentő égi utat megmutatja az embernek.

Az *Asclepiusban* ugyancsak Hermész az, aki mint *herméneusz*, azaz a bölcsesség Erőszának tolmácsa, az embert az isteni tudása felé vezeti.

A következőkben ezt kell megvizsgálnunk. Ahhoz, hogy tovább léphessünk, kell tennünk néhány megjegyzést. A most következő fejtegetések látszólag nem kapcsolódnak az eddigiekhez. Azonban az, amiről fentebb szó volt, ti: hogy a léleknek szüksége van beavatásra ahhoz, hogy Istenhez eljuthasson és maga is megistenüljön, ez annyit jelent, hogy egy különleges tulajdonságra, a *gnoszisz-ra*²⁴ is szüksége van. Mégpedig azért, hogy megismerhesse önmagát és ezáltal az istenit magában. Végül is az Istennel való rokonság teszi lehetővé a felszállást²⁵ Istenhez. Ez az, amit az embernek fel kell ismernie önmagában. A következőkben Isten megismerhetőségéről kell szólnunk.

2. Isten megismerhetősége az *Asclepiusban*

Annak ellenére, hogy az *Asclepius* szövege fordítás, és van olyan vélemény, mely szerint a célja nagyban megváltozott ezen fordítás során, és apokaliptikus tanítás²⁶ vált központi gondolatává, már a szöveg legelején találhatunk némely kitétele, mely megerősíti fentebb tett megállapításainkat a *logosz* (itt: *religiosissimus sermo*) természetére vonatkozólag²⁷. Itt a fentebb leírtak megerősítését kell

²¹ Plut.: *De Iside*, 372 E.

²² *De Iside*. 373 B.

²³ Met. VI. 23.

²⁴ A hermetika és gnoszticizmus egymáshoz való viszonya rendkívül problémás. Nem egyértelmű, hogy gnosztikusoknak tekinthetjük-e a hermetikusokat. Kétséges az is, hogy beszélhetünk-e egyáltalán egységes gnosziszról. vö.: A. D. NOCK, *Gnosticism*. In: *Essays on religion and the ancient World*. Cambridge 1972, II 940–959.

²⁵ Vö. CH. I.

²⁶ Erről I. David N. WIGTIL, *Incorrect Apocalyptic: The Hermetic 'Asclepius' as an Improvement on the Greek Original*. ANRW II 17.4. 1984, 2282–2297.

²⁷ Ascl. I. 297.7–9: *Praeter Hammona nullum vocassis alium, ne tantae rei religiosissimus sermo multorum interventu praesentiaque violetur*.

látnunk, és azt, hogy a dialógus alapvető célja – még így, fordításban is – a *logosz teleiosz*, ami pedig isteni tudást jelent. De mi bizonyítja, hogy valóban isteni tudásról van szó?

A következőkben ehhez kell jobban megvizsgálunk a szöveget, szemünk előtt tartva, hogy a dialógus pontosan utal²⁸ ezen ismeret természetére: a *sermo* (vagy *logosz*) megértése az Egy megértése lesz.

Kiindulópontul Isten transzcendenciájának és immanenciájának kérdését kell megvizsgálunk. Ebből származik alapvetően egy másik kérdés, mely Isten ismeretére vonatkozik. (A fentebbiek alapján így kell feltennünk a kérdést: Megismerhető-e Isten akkor, ha transzcendens?)

A következőkben azt próbáljuk meghatározni, hogy az általunk vizsgált Asclepius esetében (a) Isten transzcendens vagy immanens-e (megtehető-e egyáltalán ez a megkülönböztetés) és ebből kifolyólag (b) megismerhető-e, és ha igen, mi módon. Mindezen kérdések megválaszolása azt az alapvető problémát érinti, hogy az ember helyzete milyen a világ hierarchiájában.²⁹

A traktátus elején³⁰ Hermész így szól Asclepiushoz: *Caelum ergo, sensibilis deus, administrator est omnium corporum, quorum augmenta detrimentaque sol et luna sortiti sunt. Caeli vero et ipsius animae et omnium, que mundo insunt, ipse gubernator est, qui est effector, deus.*

A kérdés most már az, hogy a *sensibilis deus* kifejezés *deus*-a megegyezik-e a mondat végén említett *deus*-szal, akiről azt tudjuk meg, hogy: *caeli te ipsius animae... ipse gubernator, qui est effector, deus.*

Nem arról van-e szó a kérdéses szövegben, hogy létezik az ég (*caelum*) istene, vagyis inkább e *caelum* mint maga *deus*, amely isten minden testet (*corpora*) irányít. Azonban megtudjuk azt is, hogy az ég maga is bír egy vezetővel (*gubernator*) és egy alkotóval (*effector*), tehát az ég mint teremtettség nem maga a legfelsőbb isten. A saját szférájába tartozó dolgoknak ő az irányítója, de növekedésüknek és csökkenésüknek már nem ő az irányítója.

Jelen pillanatban levonhatjuk a következtetést: az általunk főntebb vizsgált hely szerint létezik egy Isten, mely teremtettség az égnek (amely maga is istenség) és a többi világban létező dolognak, de nem csak teremtettség, hanem irányítója is azoknak, bár nem világos, hogy a másik három itt említett istenség – (a) *sol*, (b) *luna*, (c) *caelum* – által-e. Minthogy ezen első istenség irányítója (mert *gubernator*) a másik három említett istenséget, úgy vélem, ezt a következtetést kell levonnunk³¹.

Egy másik szöveghely a dialógusban mintha megerősítené főntebb értelmezésünket³².

Hogyan illeszkedik mindez fentebbi elemzésünkbe illetve milyen módon erősíti meg azt?

(a): Létezik egy szuprakozmikus Isten, aki *supra verticem summi caeli*³³ helyezkedik el, azaz egy olyan helyen, amely nem asztrális és ezért különbözik a testi vagy anyagi dolgoktól. Ezt az Istent a fentebb vázolt keret alapján nevezhetjük transzcendens Istennek. Az idézett helyen nem tudunk meg semmit arról, hogy ez a transzcendens vagy szuprakozmikus Isten milyen kapcsolatban áll a többi, asztrális istenséggel, pedig róluk is szól a kérdéses hely, amiből megállapíthatjuk, hogy:

(b): az ég (*caelum*) és a föld (*terra*) között „foglal helyet” Iuppiter, az eget és a tengert pedig Iuppiter Plutonium uralja, aki ezen helyzete által a halandó állatok és növények táplálója is (*nutritior*)³⁴.

Ha a 3. caput idézett részére utalunk vissza, megállapíthatjuk, hogy kisebb fajta zavar van

²⁸ Ascl. 1.296.10.

²⁹ A gnószisról általában l.: Kurt RUDOLPH, *Die Gnosis*. Leipzig 1977. A hermetizmus és a gnószis kérdéskörében érdekes még: H.D. BETZ, *The Delphic Maxim GNWQI SAUTON in Hermetic Interpretation*. Harvard Theological Review 63 (1970) 465–484.

³⁰ Ascl. 3.299.3–7.

³¹ Vö. Scott i.m. III 107–115; ill. NOCK–PESTUGIERE i.m. II 384.

³² Ascl. 27.332.8–15.

³³ Ascl. 27.332.9.

³⁴ Erről a 27. c. hivatkozott helyén van szó.

az isteneket illetően. A két passzus csak annyiban egyezik meg, amennyiben mindkettő alapján levonható a következtetés, miszerint létezik egy szuprakozmikus Isten, illetve léteznek a Koszmosszal kapcsolatban álló, asztrális istenek. Ez utóbbiakról egymással egyáltalán nem egyező állításokat kapunk. A 27. caput Iuppitert az ég és föld közé helyezi, míg a 3. nem is beszél Iuppiterről, hanem magát az eget nevezi meg istenséggként. Továbbá, a 27. beszél Iuppiter Plutoniusról, míg a 3. solról és lunáról. (Bár a kérdéses hely solt és lunat nem istenségekként aposztrofálja, a caelum analógiájára így kezelhetjük őket, hiszen nekik is kiosztatott a maguk feladata.)

Talán segítségünkre lehet, ha most továbbhaladunk, és azt a szöveghelyet vizsgáljuk meg, amely után Scott a 27. caputot helyezte, kiemelve azt a szöveghagyomány alapján elvárt helyéről. A 19. caputban így szól Hermész: *deorum genera multa sunt eorumque omnium pars intelligibilis, alia vero sensibilis*³⁵. A folytatásban egy nagyon érdekes megállapítást találunk, amikor a *dei intelligibiles*-ről azt tudhatjuk meg, hogy valójában sokkal jobban érzékelhetők, mint a *sensibilis* istenek³⁶.

Ahhoz, hogy megérthessük e passzusok értelmét, illetve azt, hogy mi is a különbség az *intelligibilis* és a *sensibilis* istenek között, érdemes lesz segítségül hívni egy modern szerzőt. Stephen Gersh már idézett könyvében bővebben foglalkozik az istenek hierarchiájának kérdésével. Igen jól szemlélteti ezt egy táblázatban³⁷, melyet így adhatnánk vissza:

Létezik: (a) Deus, az első Isten. Van a második Isten (b), akinek a részei mellett megfelelő ousziarkhész³⁸ állnak:

(a)1. Juppiter 2. Lumen 3. Pantomorphus 4. Heimarmenē 5. Iuppiter Secundus

Ezek tehát a szövegben intelligibilisnek nevezett istenségek.

(b) Deus Secundus, azaz maga a világ, melynek részei:

1.Caelum 2.Sol 3.Horoscopi 4.A hét szféra 5.Aer

A rendszer úgy épül fel – ha elfogadjuk a szöveg azon alapvetését, miszerint minden egy –, hogy a *sensibilis* Isten, azaz maga a Világ, melynek részei a *sensibilis* istenek, az *intelligibilis* Isten akarata szerint működik, mely Istennek immanens részei a *sensibilis* istenségeket irányító ousziarkhész-ek; a *sensibilis* Isten pedig ugyanígy egy, sok alakban – mint világ – miként egy az *intelligibilis* Isten is sok alakban. A világban tehát van hierarchia, ahol az *intelligibilis* istenségek a *sensibilis* istenek fölött vannak, azért, mert végső soron egy magasabb rendű, az istenivel szorosabb kapcsolatban álló ismeret alapján ismerhetők meg, mint a *sensibilis* istenségek³⁹.

A kérdés most már csak az, hogy elfogadjuk-e azt a következtetést, miszerint az intelligibilis istenségek által meghatározható egy Isten azonos lenne a legfőbb Istennel vagy sem, hiszen úgy látszik Gersh ezt a következtetést vonja le⁴⁰.

Az általunk keresett hierarchia a következő módon építhető fel.

Létezik egy szuprakozmikus Isten, túl az asztrális szféra istenségein, aki *omnia circum inspicit*⁴¹, és aki teremtette az eget és mindazt, ami a világban létezik. Ez az Isten irányítja az általa teremtett világot, mégpedig oly módon, hogy a világ megfelelő részéhez megfelelő ousziarkhész-t állít⁴².

Talán úgy tűnik, hogy ez a passzus ellentmond mindannak, amire fentebb jutottunk, hi-

³⁵ Ascl.19.318.6–7.

³⁶ Ascl. 19.318.8–11. *Intelligibiles dicuntur non ideo, quod putentur non subiacere sensibus nostris; magis enim ipsos sentimus quam eos quos visibiles nuncupamus.*

³⁷ GERSH i. m. 377.

³⁸ Az ousziarkhész tkp. annyit tesz, mint: „az ouszia irányítója”, vö. Ascl.19.318.7–11.

³⁹ A gondolat kialakulását elemzi A.-J. FESTIGUÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. II Paris 1949. 247–259.

⁴⁰ GERSH i. m. 378, ahol az tűnik ki, hogy az intelligibilis isteneket az Első Isten valamely aspektusainak kell fel-fogni. Másol (361.) azt írja, hogy Isten mint örökkévalóság egy időben, egyszerre transzcendens és immanens a világhoz való kapcsolatában.

⁴¹ Vö. 34. j.

⁴² Vö. Ascl.14.313.4–19, ahol az egy Istenről olvashatunk.

szen itt a létrejövő dolgok és Isten immanens egységéről van szó. Az én véleményem azonban az, hogy ezt a kettőséget nem lehet feloldanunk; a szöveg egyrészt az immanens Isten „teóriáját” látszik erősíteni, más aspektusában viszont erősen dualista színezetű. Mindenesetre ezen következtetések elegendőek ahhoz, hogy megállapítsuk mi módon ismerhető meg Isten az Asclepius szerint, illetve ez az istenismeret mit jelent az ember számára.

Ahhoz, hogy meghatározhassuk az ember helyét a világ hierarchiájában, és megtudhassuk, miként áll ez kapcsolatban az Isten megismerhetőségével, meg kell vizsgálnunk, hogy e kontextusban mit is jelent a *genus-species* fogalompár.

Hermész így tanítja Asclepiust még a dialógus legelején⁴³: *Genera rerum omnium suae species sequuntur, ut sit ita soliditas genus, species generis particula. Genus ergo deorum ex se deorum faciet species. Daemonum genus, aequae hominum, similiter volucrum et omnium, quae in se mundus habet, sui similes species generat.*

Először is utalnunk kell arra, hogy a két fogalom használatakor nem szabad egységes hagyományra gondolnunk. (Miként arra a kommentárok felhívják a figyelmet⁴⁴, a fogalmak használata a görög filozófiai hagyományban eltérő lehet és az *Asclepiusban* sem egységes.)

Amit itt megtudunk, az annyi, hogy a két fogalom egymással meghatározható viszonyban áll, ez a viszony pedig az, hogy a *species* a *genus* része, itt pedig az egyed, amely valamilyen módon – az nem derül ki, hogy miképpen –, a *genustól* nyeri létezését, mert a *genus sui similes species generat*. Ebben a keletkezésben azonban, ahogy azt később megtudjuk, fontos szerepe van Istennek, mert *corpora enim impossibile est conformari sine nutu divino*.⁴⁵

Tehát az egyed az isteni akarat folytán testet ölt a neki megfelelő *genus* szerint.

Miért fontos számunkra mindez? Az előbbi szöveghely folytatásaként⁴⁶ arról olvashatunk, hogy a fajok egyedei (*species*) egymással keveredhetnek: *omnibus tamen generibus omnium generum species miscentur*. Először azt nézzük meg, hogy az embernek mi itt a helyzete, majd pedig azt, hogy miért lehetséges ez a keveredés. A továbbiakban azt olvashatjuk⁴⁷, hogy az ember kapcsolatban áll a daimónokkal egyrészt, másrészt viszont – és ez a fontosabb – az istenekkel, méghozzá *mente* és *divina religione*. Minthogy fentebb már láttuk, hogy az isteneknek – bár nem egyértelműen meghatározható módon – de közülük van a szuprakozmikus Istenhez (akár úgy, hogy immanens részei, akár úgy, hogy az valami módon irányítja őket, de mindenképpen belőle származnak, mert ő az Egy), levonhatjuk azt a következtetést, hogy az ember kapcsolatban áll a legfőbb Istennel. Azonban mi módon lehetséges a keveredés?

Az ember – vagyis az egyes ember (*species*) – egy bizonyos tulajdonsága által kerülhet közel Istenhez, kilépve a saját *genusa* által meghatározott keretek közül. Egészen közel, mintegy lényegi kapcsolatba kerülhet vele, és ezáltal lehetősége van Isten megismerésére, pontosan azért, mert ezen lényegi kapcsolat miatt önmagában van valami isteni – hiszen láttuk már, hogy minden minden-nel összefügg. Végső soron ez a tulajdonság az, amit a benne lévő isteni *nousz* biztosít a számára. Ezért fontos az embernek önmaga megismerése is⁴⁸.

Tehát láthatjuk: az ember közvetlenül áll kapcsolatban Istennel, mert annak második képmása és minthogy isteni hasonlósággal rendelkezik, melyet csak ő birtokol az élőlények között,

⁴³ Ascl.4.299.17–300.2.

⁴⁴ W. Scott például igen hosszasan elemzi a *species* fogalmát, és azt a görög *eidosz*-szal azonosítja. E vizsgálat során hivatkozik Platónra, Arisztotelészre, Senecára a sztoikusokra, megvizsgálva a terminus jelentését a különböző filozófusoknál illetve iskoláknál; vö. SCOTT i. m. III 15–18; 25.

⁴⁵ Ascl.5.300.24–25.

⁴⁶ Ascl.5.300.19.

⁴⁷ Ascl.5.301.7–13. E magyarázathoz fontos kiindulópontot jelentenek: SCOTT i. m. III 28–29, NOCK–FESTUGIÈRE i. m. II 361. Vö. Ascl. 6.303.5–8: *Spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat, sensu addito ad hominis intelligentiam, quae quinta pars sola homini concessa est ex aethere*. ill. uo. 10.308.20–21: *non ignarus (ti.: homo) se etiam secundum esse imaginem dei, cuius sunt imagines duae mundus et homo*.

⁴⁸ Erről I. BETZ hivatkozott cikkét (29. j.).

alkalmas arra – bár a megértés nehéz és csak feszült figyelemmel, megfelelő felkészültséggel érhető el – hogy az égbe emelkedvén egészen az isteni, sőt az Isten közelébe kerüljön.

Ezek után megkockáztathatjuk azt a feltevést is, hogy a szöveg kardinális pontja nem az a metafizikai tanítás, miszerint minden mindennel összefügg és ezért Egy – bár kétségtelenül ez is igen fontos –, hanem az a vallásos jelleg, amely megmutatja az utat az ég, azaz az isteni, sőt, végső soron Isten felé. Ennek eszköze vagy elengedhetetlen feltétele a minden egységének belátása, de a végső cél nem ez – bár kétség kívül ezen keresztül vezet a "*hermészi út*" – hanem a megistenülés a *gnószisz* által.

Ennek belátása lesz segítségünkre abban, hogy megérthessük, miért olyan fontos a dialógusban Erósz szerepe és hogyan kapcsolódik ide mindaz, amiről az első részben volt szó.

3. A halhatatlanság Erósz

Most már az maradt hátra, hogy bemutassuk: nem véletlenül szerepel Erósz (Cupido) az *Asclepiusban*.

Mint főtebb szó volt róla, úgy látom, hogy Erósz, Hermész egyazon dolog különböző aspektusai és így egyazon dolgot fejeznek ki. Azonban különbözőképpen világítják meg azt, tehát nem cserélhetők fel egymással; de kapcsolatuk olyan szoros, hogy csak így, együtt érthetjük meg őket.

Vegyük először is szemügyre egy fontos hasonlóságot. Bizonyára nem véletlen, hogy mind Hermész, mind Erósz szárnyas istenségek. A szárnyak jelentése az, hogy kifejezze az égbe emelkedés képességét, amely képesség a lélekkel van kapcsolatban.

Hermész nem véletlenül van ott Amor (azaz Erósz) és Psyche lakodalmán – amely Psyche számára az égbe emelkedést, az istenné válást, tehát végső soron a halhatatlanságot jelenti; amely aktuálán Hermészt mint *herméneusz*-t, azaz a zeuszi parancs közvetítőjét értelmeztük; ha tehát ezen aspektushoz hozzávesszük azt, hogy Hermész lélekvezető, és így az alvilággal áll kapcsolatban, kibővíthetjük a Hermész alakjáról eddig mondottakat és megállapíthatjuk azt, hogy Hermész a hermetikus *Asclepiusban* Erósszal együtt megőrizte ősi jelentését.

Hermész *pszükhopomposz*, a lelkek kísérője alvilági útjukon, és fentebb már láttuk: a beavatás – tehát az égbe emelkedés és halhatatlanná válás – első lépése a misztikus halál, az alvilági út megtétele – pontosan azért, hogy a beavatott a földi halálon túljutva jusson el az élet forrásához, hisz halál nem lehetne az azt megelőző élet nélkül –; így Hermész *pszükhopomposz* jelentése új értelmet nyer. Ő az, aki a beavatandót misztikus útján kíséri, hiszen Hermész, mint az élet férfi eredetének megtestesítője⁴⁹ biztosítja az örökkévalóságot a világban és a halhatatlanságot az ember számára. Erósz az *Asclepius* elején megnyilvánul Hermészen keresztül, mert ő biztosítja az ember számára a vágyakozást az égbe emelkedésre, tehát az isteni felé; míg Hermész az, aki egyrészt az erósz-i reveláció tolmácsa, másrészt pedig a kísérő, aki a beavatandót útjára kíséri, hiszen – mint Plutarkhosz mondja – Hermész maga a *Logosz*, melyet megsértenünk nem lehet.

Az *Asclepius* vallási-beavatási szöveg, mely *logosz teleiosz* még így, fordításban is. Hermész a tanító, akiben azonban egy ősi aspektus jut kifejezésre, mely aspektus a halhatatlansággal áll kapcsolatban. Itt kapcsolódik össze Hermész alakja Erósszal: megmutatni előbb a vágyakozást, majd az utat az ég felé, mely út így a megistenüléshez és a halhatatlansághoz vezet. Erósz tehát e kontextusban – mely inkább vallásos mint filozófiai – a bölcsesség Erószja ugyan, de minthogy a bölcsesség a halhatatlanság eszköze, az isten a halhatatlanság Erószává válik.

⁴⁹ Erről I. KERÉNYI Károly, *Hermész a lélekvezető*. (Fordította: Tatár György.) Budapest 1984, főleg 63–109 ill.: Uő., *A Symposion nagy daimónja*, in: *Az égei ünnep*. (Ford.: Kocziszky Éva.) Budapest 1995, 47–71.

JÁSZAY TAMÁS

MEGJEGYZÉSEK CHRISTOPHER MARLOWE HERO AND LEANDER C. MŰVÉNEK EGY LEHETSÉGES INTERPRETÁCIÓJÁHOZ

Tudomány és (homo)szexualitás

„...bizonyos dolgok tilosak, bizonyos dolgok nem léteznek,
bizonyos dolgokról pedig nem ildomos beszélni.”¹
(Michel Foucault, 1976)

A jelen dolgozat mítoszkritikai jellegű értelmezését kívánja adni egy angol reneszánsz szövegnek, melyet – a korábbi kutatásokkal ellentétben – véleményünk szerint nem lehet megfelelően interpretálni a heteroszexualitás fogalmi kategóriáival. Számunkra érdekesek Michel Foucault munkásságának azon fejezetei, melyekben a görög (homo)szexualitásról nyilatkozik. Elmélete sok helyen összeolvasható Kenneth Dover *Greek Homosexuality* című fontos könyvének állításaival. Ilyen közös pont például az antikvitásban a nemi aktus során az aktív és passzív fél rendkívül szigorú elkülönítése², szemben a ma inkább divatos heteroszexuális–homoszexuális ellentétpárral³. Mindehhez kapcsolódik a szerelem küzdelemként, harcként való felfogása is, mely Foucault és követői szerint a homoszexuális kapcsolatok megkülönböztető jellemzője, hiszen az egyik fél mindenképpen magáévá teszi a másikat – akár annak akarata ellenére is⁴. Foucault és követői szerint a görög homoszexualitást tanulmányozva a hangsúly az *egyenlőtlenségen*, a *hierarchián* van, ami megnyilvánult mind a testi, mind a társadalmi erőviszonyokban. A másik testi integritásának bármilyen szintű megsértése a legnagyobb bűnök közé tartozott. A folytatás előtt Dover alapján definiálom a homoszexualitás fogalmát, mint „hajlandóságot arra, hogy valaki az érzéki örömek szerzésénél előnyben részesítse saját nemét az ellenkező nemmel szemben.”⁵

A Hülász-komplexus

Dolgozatunk első részében egy drámai beavatási rituálé rekonstrukciós kísérletét mutatjuk be, majd az elméletet a gyakorlatban is kipróbáljuk Christopher Marlowe *Hero and Leander* című elbeszélő költeményén keresztül. Foucault kissé ironikus szavait idézve „Freudnak köszönhetően és Freud óta ... a szexualitás kiszabadult a szégyenketrecéből, ahol oly sokáig tartották.”⁶ A (kárhoztott) nyugati *scientia sexualis* egyik fő ideológusa Freud, aki a századfordulón megalkotta az Oidipusz-komplexus fogalmát és elméletét, amivel a heteroszexuális viselkedés bizonyos jelenségeit

¹ Michel FOUCAULT, *A szexualitás története I.: A tudás akarása*. Bp. Atlantisz 1999, 8. (továbbiakban: FOUCAULT I.)

² Ehhez vö. Michel FOUCAULT, *A szexualitás története II.: A gyönyörök gyakorlása*. Bp. Atlantisz 1999, 189 skk. (A továbbiakban FOUCAULT II.); David M. HALPERIN *Homosexuality* szócikke, in: *The Oxford Companion to Classical Civilization*. Ed. by Simon HORNBLOWER and Anthony SPAWFORTH. Oxford, New York 1998, 351.

³ Bár jóval ritkábban, de van példa az ókorban is a homo-, illetve heteroszexualitás ilyen szempontú szembeállítására. Vö. Ov. Ars Am., 682–4; Ach. Tat. 2,33–8.

⁴ Ehhez érdekes adalék lehet Theokritosz 23. idillje. Vö. még: David M. HALPERIN, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York, London 1990, 30.

⁵ Kenneth James DOVER, *Görög homoszexualitás*. Bp. Osiris 2001, 13. Ford. DUPCSIK Csaba.

⁶ Michel FOUCAULT, *Szexualitás és hatalom*. In: Uő.: *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen Latin Betűk 1999, 275.

viszonylag megnyugtatóan magyarázni tudta. Freud munkásságában azonban egészen elenyésző teret kap a homoszexualitás magyarázata.⁷ Véggökövetkeztetése részben ma is meghatározza a homoszexualisokról kialakított képet: fejlődésben visszamaradt egyéneknek tekinti őket. Fontos lehet a tény, hogy Freud (ha egyáltalán ismerte), nyilvánvaló okokból nem használta fel az Oidipusz-mítoszhoz más változatait. Az egyik szerint a görögök Laioszt tartották a fiúszerelmé felalálójának. Egy másik, kevésbé ismert hagyomány arról tudósít, hogy Oidipusz azért támadt atyja, Laiosz ellen, mert vetélytársat látott benne: Khrüszipposzba, a gyönyörű ifjúba voltak szerelmesek mindketten...⁸

Rictor Norton az Oidipusz-komplexussal szembeállítja saját elméletét, az ún. *Hülász-komplexust*⁹, mely szerinte a homoszexuális viselkedés alapvető formáit hivatott értelmezni. Norton szerint a freudisták helytelenül jártak el, amikor az Oidipusz-történetet összeolvasták a homoerotikus tematikájú művekkel, hiszen a homoszexualitásról szükséges annak külön jogán beszélni, s nem mindig csupán a heteroszexualitás kényszerű oppozíciójaként vizsgálni. Norton szerint a heteroszexuális kapcsolatban a nő ellenáll a csábításnak, majd behódol, azonban a homoszexuális vonzalom meghatározója a küzdelem: a két férfi harcol egymással, s egyikük az erősebbé lesz végül.¹⁰ Jogos azonban a kérdés: mindez miért lenne kizárólag az egyneműek közötti viszony jellemzője, gondoljunk például Bataille Nietzsche-től származtatható megállapítására akár: „Essentiellement, le domaine de l'érotisme est le domaine de la violence, le domaine de la violation.”¹¹ (A kiemelés tőlem – J.T.) Ovidiusnál pedig: *Militiae species amor est* (Ovid. Ars Am. 2,233). A lehetséges válaszáért újra csak Ovidiushoz fordulhatunk: ahogyan később még lesz róla szó, a római költő az első között vetette fel, hogy a férfi és nő közötti viszonyban – szemben a paderasztia eseteivel – *kölcsönös* gyönyör van jelen, s a leigázottság képze nem, vagy alig játszik szerepet. Az ovidiusi gondolat a későbbiekben oly erőteljesen hatott, hogy az eredeti, abszolutizáló koncepció csak a homoszexuálisok körére szűkült, hiszen mindig is erős volt az a törekvés, amely őket pusztán nemiségük, az általuk végzett szexuális aktus alapján kívánta meghatározni. A Héraklész–Hülász-kapcsolat más szempontból is modellértékű: a paderasztia¹² prototípusával állunk szemben, melynek egyik fő meghatározója a korkülönbség és – a fentiekből következően – a szexuális szerepek szigorú megkülönböztetése volt.¹³

A nortoni elmélet alapjául szolgáló Hülász-történetet, illetve közvetlen folytatását az ókorban két szerző három művéből ismerjük részletesen: Apollóniosz Rhodiosz *Argonauticájából* és Theokritosz *XIII. és XXII. idilljéből*. A következőkben a Hülász-történet részletes ismertetésétől eltekintek, ehelyett a nortoni elmélet későbbiekben is használható pontjaira kívánok rámutatni. Norton szerint a történet három főszereplő köré rendeződik: a Szakrális Király¹⁴ (Héraklész), a Fiú-Kísérő¹⁵ (Hülász) és az Anyaistennő köré (akit a nimfák jelenítenek meg¹⁶). (A) A hely és az időpont különlegességére, azaz a beavatási szertartás előfeltételeinek meglétére számos körülmény utal, ilyen pl. a szent liget, ahová Hülász figyelmen kívül behatol, s hamarosan bekövetkező tragédiájának is ez válik

⁷ L. Sigmund FREUD, *Három értekezés a szexualitás elméletéről*. Nyfregyháza, Könyvkiadó 1992; Uő., *Pszichanalízis: Öt előadás 1909-ben, a worcesteri Clark Universityn*. Bp. Kossuth 1995.

⁸ Mindehhez vö. KERÉNYI Károly, *Görög mitológia*. Bp. Gondolat 1977, 244, 246–7; és még Dominique FERNANDEZ, *Ganümedész elrablása*. Bp. Európa 1994, 95; *schol. ad Eurip. Phoin*. 66.

⁹ Rictor NORTON, *Studies on the union of love and death*. Stuttgart 1972, 1–4.

¹⁰ Jegyzetbe kívánczik, hogy a birkózás mint a férfiszerelem fontos jegye, megjelenik Thomas Mann *Halál Verencében* című kisregényében is, vagy E. M. Forster *Maurice* című regényében.

¹¹ Georges BATAILLE, *L'Érotisme*. Paris 1957, 23; vö. RÓHEIM Géza, *Teiresziász és más jószágok*, in.: *A bűvös tükör: Válogatás Róheim Géza tanulmányaiból*. Bp. Magvető 1984, 449 skk.

¹² Az írásmód is hangsúlyozza, hogy (természetesen) *nem* a mai értelemben vett 'paderasztia'ról van szó! A fogalomról bővebben l. DOVER i.m. passim.

¹³ HALPERIN idézett szócikke 351–2.

¹⁴ A Szakrális Királyról és szerepéről l. FRAZER 1936: I/1.: *The Magic Art and the Evolution of the Kings*. Chapter VII, 373–421: *Incarnate human gods*.

¹⁵ A király és fia kapcsolatához l. FRAZER 1936: IV., Ch. VI. *Sacrifice of the king's son*.

¹⁶ A vízinimfák termékenységszimbólumok voltak vö. FRAZER 1936, I/2. Ch. XII, § 3, 161–2. Létezett emberáldozat a folyók istenségeinek: FRAZER 1936, I/2., Ch. XII, § 3, 157–8. Érdekes adalék az a tiltás, mely szerint nem volt szabad a vízben lévő tükörképet csodálni (FRAZER 1936: II: *Taboo and the Perils of the Soul*. Ch. II, § 3, 94.) A vízben való elmerüléshez még BORZSÁK ISTVÁN, *Aquis Submersus*. Acta Antiqua 1 (1951) 201–224, különösen 204 és 206.

helyszínévé (vö. Theokr. 13,40–42.). A Fiú-Kísérő eltűnését örületbe esve gyászolja a Szakrális Király, majd küldetéséről (az Argonauták segítése) is megfigyeljük¹⁷ (Theokr. 13,59–65.; Ap. Rhod. 1,1261–72). Norton az idézett szöveg alapján úgy véli, hogy ez a gyász eredetileg valójában áldozat keresése volt. (B) Norton szerint az archaikus gondolkodásnak nem felelt meg a két különböző erejű hős szerepeltetése, így inkább egyenrangú hősokeket állított szembe a mítosz, erre lehet bizonyíték a 22. idillben is megjelenített Amükosz és Polüdeukész közötti párharc, melyben a Hülász helyettesítő Amükoszt megfosztja hatalmától és életétől is Polüdeukész (Héraklész helyettesítője). Polüdeukész ugyanis vizet kért Amükosztól, de az visszautasította, és ökolívó-mérkőzésre hívta ki (Theokr. 22,62–65). Amikor Polüdeukész megkérdezte, hogy milyen díjért küzdjenek, Amükosz azt felelte: „Én a tiéd leszek, és te enyém, ha legyőzlek a harcban.” Úgy döntöttek, hogy szabályok nélkül harcolnak, „mint a vöröstarajos kakasok”, viadalra ha kelnek” (Theokr. 22,71–72). (C) A rituálé zárása Norton szerint Phíneusz történetéből olvasható ki: ő az új Szakrális Király, aki (a Hárpiák miatti) kényszerű és hosszú koplalás után végre ételhez tud jutni (Nortonnál ez lenne a Fiú-Kísérő teste), majd célhoz segíti az Argonautákat (elárulja, hogyan jutnak el az aranygyapjúhoz: Ap. Rhod. II, 262–310.), azaz a törzset, akiknek jóléte érdekében szükségesnek bizonyult a szertartás bemutatása.¹⁹

A nortoni elméletéről

A vázolt teoretikus háttér csupán kiindulási pontként szolgál ahhoz, hogy Marlowe elbeszélő költeményét új alapokról kiindulva vizsgálhassuk. Norton elmélete – ahogy a fentiekben jeleztem is – mind terminológiájában, mind gondolkodásában nagyban függ Frazerától és követőitől. Az analógiás és komparatív módszereket ötvöző Frazer munkássága egyesek szerint élettelen adathalmaz, mások – köztük elismert irodalmárok – akár egész életművüket szinte dedikálják a nagy elődnek. Norton kimondatlanul is Frazerhez hasonlóan járt el mítoszelemzése közben. A mítoszt forgatókönyvnek tekinti egy szertartáshoz, melynek célja az istenek jóindulatának elnyerése volt, frazeri terminológiával az ország jólétének biztosítása egy királyi áldozat segítségével. A végeredmény sok ponton ingatag, de ha a frazeri modellt (és módszert) elfogadjuk, beláthatjuk a teória igazát. A jelen dolgozat második felének megértéséhez mindenképpen szükséges ezen előfeltevés elfogadása, hiszen ott továbbgondoljuk az elméletet: ha valóban zárt egészet alkot az ún. Hülász-komplexus néven leírható jelenségcsoport, és (Norton állítása szerint *mindig*) jellemző specifikusan homoszexuális témájú művekre, akkor hogyan jelenik meg a reneszánsz angol költészet egyik méltatlanul elfeledett remekművében, Marlowe *Hero and Leander*-ében? A kérdés feltehető úgy is: rítusból hogyan lett mítosz (irodalom), hogy aztán továbbéljen (a *survival* tylori fogalmát Frazer is alkalmazza!), vagy inkább újjászülessen ('csak' *revival*?) későbbi korok művészetében?

¹⁷ DEFOREST meggyőzően mutatja be, hogy Hülász párhuzamba állítható Patroklosszal: ez is bizonyítja a Hülász és Héraklész közötti gyengéd szálak meglétét (Mary Margolies DEFOREST, *Apollonius' Argonautica: A Callimachean Epic*. Leiden, New York, Köln 1994, 65).

¹⁸ A kakasviadalokról és a termékenységgel való kapcsolatokról l. még H. HOFFMANN, *Hahnenkampf in Athen: Zur Ikonologie einer attischen Bildformel*. *Revue Archéologique* 1974, 195–220; K. SCHNEIDER *Hahnenkämpfe* c. szócikkét. In: PWRE. 7. Bd. II. Stuttgart, 1912.

¹⁹ Hangsúlyozzuk, hogy szigorúan a NORTON által ismertetett séma vázlatát mutattuk be. Természetesen a klasszika-filológia is felfigyelt az Apollóniosz Rhodiosz-, illetve Theokritosz-szövegek közötti egyezésekre, bár a filológiai kutatás elsősorban a datálás kérdéseire korlátozódott. Ehhez vö. Adolf KÖHNKEN, *Apollonios Rhodios und Theokrit: Die Hylas- und die Amykosgeschichten beider Dichter und die Frage der Priorität*. Göttingen 1965 (Hypomnemata, Heft 12), illetve Hermann FUCHS, *Die Hylasgeschichte bei Apollonios Rhodios und Theokrit*. PhD Diss. Würzburg, 1969. A kérdéssel kapcsolatos további művekhez tájékoztató irodalom: DEFOREST i.m. 12 skk. Újabbban Szepessy Tibor vetette össze a szövegekben megjelenő Héraklész-alakokat l. SZEPESSEY Tibor, *Theokritos és Apollónios Rhodios Héraklész-portréja*. *Antik Tanulmányok* 43 (1999) 67–99. (Szepessy további összehasonlító elemzéseket is idéz: 82, 49. jegyzet)

Marlowe és a Hülász-komplexus

A) Homoszexualitás, Marlowe, Ovidius

Az angol reneszánsz irodalomban igen gyakori a homoszexualitás ábrázolása, de tudomásunk szerint sokáig nem vizsgálták kellő alaposággal a művekben megjelenő férfiszerelem motívumait²⁰. Szinte lehetetlen feladat egy társadalmilag marginális csoportról a rendelkezésre álló elleneséges források segítségével történelmileg helytálló képet alkotni. A hiányosság okának betudható a téma kényes volta is. Az utóbbi években tapasztalható változásokat önmagában pozitív jelenségként értékelhetjük, még ha a megjelent írárok közül valójában egyet sem tudunk említeni, amely tudományos eszközökkel nyúlt volna a témához.²¹

Christopher Marlowe munkássága erőteljesen hatott a reneszánsz homoszexuális hagyományra. Ilyen tekintetben viszonylag liberálisnak nevezhető korában nyíltan felvállalta homoszexualitását, ateizmusát, egy szóval a többiekétől elkülönítő *másságát*. A királyi udvar informátora, Richard Baines szerint Marlowe kijelentette, hogy az evangélista Szent János Krisztus 'hálótársa' volt, mindig Jézus keblén feküdt és úgy használta őt, mint Szodoma bűnösei tették.²²

A hazai és külföldi irodalomtörténeti kézikönyvek mind Shakespeare egyenrangú kortársaként említik Marlowe nevét, egyesek szerint valójában ő írta az 'avoni hattyú' némelyik darabját. Nálunk a munkásságával való foglalatosságot mégis általában a *Doktor Faustus*ra korlátozzuk (valószínűleg sok esetben 'csupán' világirodalmi vándortéma mivolta miatt), bár újabban végre a *II. Edward* körül is történnek már vizsgálódások²³. A külföldi szakirodalommal sem jobb a helyzet: a minket jelenleg érdeklő problémával, azaz a költeményben előforduló homoerotikus allúziókkal eddig csak utalás szintjén foglalkoztak, s csupán érdekességként kezelték őket, netán Marlowe egyik újabb furcsaságaként emlegetve fel, holott véleményem szerint tudatosság és lázadás áll mögöttük.

Kritikai közhely az angol reneszánsz irodalom kapcsán Ovidius erőteljes hatásáról beszélni, de ritkán határozzák meg, hogy mindez miben is áll pontosan. Nekünk itt azért kell röviden szólni erről a jól kutatott területről, mert a *Hero and Leander* az erősen ovidiusi ihletettségű művek közé tartozik, s maga az *átváltozás* jelensége egyrészt tematizálódik a műben, másrészt szinte mindig egyértelműen *beavatásként* fogható fel. Ahogy William Keach kiváló kötetében bemutatta, a recepció két szinten történt a korban: a szerző témáját a *Metamorphoses* gyűjteményéből vette (pl. Shakespeare a *Venus and Adonis* című költeményében), vagy élénk érdeklődést tanúsít (foucault-i kifejezéssel élve) az *ars erotica* iránt²⁴. Egyik kritikusa szerint Marlowe narratívájának két főszereplője van: a tenger és a szexualitás²⁵. Tehát a második szempont révén kapcsolódik a mű Ovidiushoz, hiszen ahogyan az ókori költő, úgy Marlowe is bemutatja, hogy a testi aktus egyaránt lehet gyönyörű, de humoros vagy groteszk, sőt akár állatias is. Az istenek itt is *megbotló emberek*, akiket érzelmeik (általában erotikus vágyuk vagy haragjuk) irányítanak, s ennek érdekében *bármire* képesek lennének (l. a Neptun-epizód elemzését a későbbiekben). Marlowe vonzódása az ovidiusi erotika iránt abban is kitűnik,

²⁰ A kevés kivétel közé tartozik: Alan BRAY, *Homosexuality in Renaissance England*. London 1988².

²¹ Szerencsés (és egyetlen?) kivételnek számít a TÓTH László szerkesztette *A homoszexualitásról* című tanulmánykötet (Bp. T-Twins 1994), mely a *Szocidilis Szakképzés Könyvtára* részeként jelent meg, tehát elsősorban szociológiai alapvetésű.

²² Idézi BRAY i.m. 20. Vö. még HÓDOSY i.m. 178. (BRAY szerint a kijelentések magyarázata Marlowe szociánus nézeteiben keresendő: i.m. 64 skk.) Marlowe egyébként nem állt egyedül ezzel a véleményével, Alexander Ross 1647-ben Krisztust nevezte „az igazi Ganümedésznek.” (*A Critical Edition of Alexander Ross's 1647 Mystagogus Poeticus, or the Muses Interpreter*. Ed. by John R. GLENN. (Renaissance Imagination 31.) New York 1987, 335) Álláspontja 'védhetővé' válik, hiszen a középkorban Szent Jánost a sas révén kötötték Ganümedészhez (Vö. L. BARKAN, *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism*. New Haven 1986, 115).

²³ L. HÓDOSY i.m. 160–79. (A mellőzésre tett megjegyzést általánosíthatjuk az angol reneszánsz több jelentős képviselőjére, a 'University Wits' csoport tagjaira.)

²⁴ Vö. William KEACH, *Elizabethan Erotic Narratives: Irony and Pathos in the Ovidian Poetry of Shakespeare, Marlowe and their Contemporaries*. New Brunswick 1977, 3.

²⁵ Gordon BRADEN, "The Divine Poem of Musaeus". In: UÓ., *The Classics and English Renaissance Poetry: Three Case Studies*. New Haven, London 1978, 60.

hogy ő fordította először angol nyelvre az *Amores* elégiáit (melynek kötetét aztán a londoni püspök 1599-ben nyilvános elégetésre ítélte tartalmuk miatt). Természetesen a *Metamorphoses* is hatott Marlowe fantáziájára, méghozzá minden bizonnyal sötétebb oldalával. Az átváltozás Ovidiusnál legtöbbször erőszakos folyamat: egy korábbi létállapot megszűnik, hogy átadja helyét egy teljesen újnak – az átváltozás: ugrás az ismeretlenbe (csakúgy, mint a beavatási szertartásokban!)²⁶. Marlowenál is fontos lesz az a motívum, ami Ovidiusnál több ízben is megjelenik, akár Aktaión, vagy a Kalliszto esetében (Ovid. Met. 2,401–530): az átváltozás után általában azok törnek életére, akiket korábban ő uralt, vagy akikkel valami más módon közeli kapcsolatban volt.

B) *Hero and Leander*

„*Leander and Heroes love in every mans mouth.*”²⁷
(Abraham Fraunce, 1592)

A *Hero and Leander* című elbeszélő költemény több szempontból is elkerülte a kutatók figyelmét²⁸. Marlowe neve elsősorban drámaköltőként szokott szóba kerülni.²⁹ A *Hero and Leander* valószínűleg utolsó alkotása: 1593-ra, halála éveére datálják, de csak 1598-ban jelent meg nyomtatásban, majd gyorsan a kor egyik bestsellerévé vált. Máiig nincsen tudományos konszenzus abban a kérdésben, hogy töredékkel vagy befejezett, egész művel állunk-e szemben³⁰; mindkét álláspont védelmezői felhasználják a bizonyításkor az első nyomtatott változat misztikusnak tűnő zárószavait: *Desunt nonnulla*. A két teljesen elkészült 'ének' után következő négy résznyi folytatás George Chapman műve. Ami tehát Marlowe saját alkotása, az mindössze közel nyolcszáz sor, de az eredeti történetnek ez csupán egyik (látszólag kevésbé érdekes) felét tartalmazza. A költemény szinte mindig egyik kritikus beszélt ironikus hangvételéről, és általában értetlenül állnak a tény előtt. Vajon Marlowe váratlanul miért helyez olyan nagy hangsúlyt az iróniára, sőt a maró gúnnyra, a cinizmusra, miért változtatja (nevetségesen, alantasan) komikussá az eredetileg tragikus történetet? (Ha valóban azzá változtatja...) Az eredeti, epizódnyi történetet felduzzasztja, újabb részletekkel színesíti, természetesen máshová helyezve a hangsúlyokat a narrációban.

Bár a reneszánsz különös aktivitással nyúlt a témához, Marlowe saját művét semmiképpen nem soroljuk a pusztá parafrázisok és fordítások hosszú sorába.³¹ Az antik és a reneszánsz szerző összevetésekor kitűnik, hogy Múszaios egyszerű természetességéhez képest Marlowe költeménye mennyire kimunkált. Már a sorok számából is jól látható mindez: Múszaios 343 soros költeménye helyett Marlowe 818 sort írt, viszont ez az eredetiből csupán az első 289 sor történeteit eleveníti fel, és azokat is erősen kiszínezve, új részletekkel kiegészítve, közel háromszorosára duzzasztva az eredeti narratíva vonatkozó részét. Felvetődik, hogy miért éppen ezt a részt írta újra, hiszen felfogható úgy is, hogy csak ezután történnek az igazán izgalmas dolgok, ti. a két szerelmes halála. Marlowe másra helyezte a hangsúlyt: a történet tragikus kimenetele már a cím hallatán közismert volt, így Marlowe

²⁶ Vö. Charles SEGAL, *Landscape in Ovid's Metamorphoses*. Wiesbaden 1969, 1. (Szerinte „violence, cruelty, and arbitrary suffering...” jellemzi az ovidiusi tájat.) Néhány hely a teljesség igénye nélkül: Ovid. Met. 2,358–360; 3,251–252.

²⁷ Idézi Millar Maclure, in: Christopher MARLOWE, *The Poems*. Ed. by Millar MACLURE. Manchester, 1968. XXVI.

²⁸ Pl. 1950–79 között mindössze 37 rövidebb cikk, tanulmány jelent meg a költeménnyel kapcsolatban, szemben az érdeklődés homlokerében álló drámákkal kapcsolatos írások óriási számával (vö. Kenneth FRIEDENREICH, *Christopher Marlowe: An annotated bibliography of criticism since 1950*. Metuchen, N.J., London 1979). Újabban még: SZÖNYI György E., *Traditions of Hellenistic Romance in the English Renaissance*. In: *Epik durch die Jahrhunderte: Internationale Konferenz, Szeged 2–4. Oktober 1997*. Hrsg. von Ibolya TAR. Acta Antiqua et Archaeologica. Tomus XXVII. Szeged, 1998. 236–247, küll. 236–240.

²⁹ Jellemző, hogy Northrop FRYE is csupán drámái kapcsán említi Marlowe nevét az *Anatomy of Criticism* kötetében (New York 1957).

³⁰ Az egyes álláspontok összefoglalását l. W.L. GODSHALK, *Hero and Leander: The Sense of an Ending*, in: „*A Poet and a Filthy Play-maker*”: *New Essays on Christopher Marlowe*. Ed. by Kenneth FRIEDENREICH, Roma GILL, Constance B. KURIYAMA. New York 1988, 293–314.

³¹ Az utóélet rövid áttekintését l. Musaeus, *Hero and Leander*. Intr., text and notes by Thomas GELZER, with an English translation by Cedric WHITMAN. (Loeb Classical Library.) Cambridge, London, 1978. 323–31.

az elvárásokhoz képest valami teljesen újat és váratlant szerkesztett, amely egyben meglep, megnevetet és meg is botránkoztat blaszfémikus hangvételével, homoerotikus utalásrendszerével, a szerelem és a nemes érzelmek kigúnyolásával és nevetségessé változtatásával.

A beillesztett új epizódok: Leander hosszú beszéde a szüzesség ellen; Mercurius és a parasztlány esete (1,386–484³²), melyet Ovidius egyik rövid epizód története ihletett (Ovid. Met. 2,708–832) – erre egyébként azért volt szükség, hogy így indokolja Marlowe, miért nem sikerült Cupidónak elérnie, hogy a történet 'happy ending'-gel végződjön; Leander első látogatása Hero tornyához; Neptun vonzalma Leander irányában; végül a szerelmesek közös éjjelének részletei. Az új epizódok közös pontja: az érzékiség, az erotika, a történet hangsúlya tehát a szexualitásra tevődött át Marlowe interpretációjában, míg az eredetiben a tragikus vég volt a lényeges. Állandóan lázad a hagyomány és a konvenciók ellen, például akkor, amikor a bevett petrarcai modellel szemben a nőt testi szerelemre vágyakozóként jeleníti meg, s ami még furcsább (?), hogy a szerelem be is teljesül (de még egy finnyorral, hisz nem boldog ez a beteljesülés). Hasonló hagyomány volt a női szépség dicsőítése, ami itt, ha nem is tűnik el, de a férfi szépsége jócskán háttérbe szorítja azt. Ikonográfiai hagyományon is módosít Marlowe: a reneszánsz festményeken a férfiak általában ruhában, míg a nő meztelenül jelenik meg³³ – itt ennek is fordítottját látjuk.

C) A Hűlász-komplexus a költeményben

Az alábbiakban összefoglalom a legfontosabb eredményeket, melyeket a nortoni elmélet és a Marlowe-szöveg összeolvasása hozott. A beavatás fontos sajátossága, hogy különleges helyen és időpontban kell történnie, másképp a szertartás hiteltelenné válik. A szent térségnek³⁴ – ahogy Norton elemzésében is láttuk – meghatározó szerepe van a beavatás során. Ott minden esetben erdős, ligetes területekről volt szó, az erdő pedig gyakorta a tudatos és a tudatalan világ, a városi civilizáció és a civilizálatlan vadság határán helyezkedik el.

Marlowe költeményében a helyszín meghatározása több ízben is központi jelentőségűvé válik: gyakoriak a hosszú helyleírások, illetve a bár röviden, de a mű egésze szempontjából hangsúlyos sorokban bemutatott helyszínek. Ez utóbbira példa a kezdő négy sor. A mesteri szerkesztésű kezdősorokban megjelenik a Hellészpontosz, ami máris előhívja egyrészt Hellé tragikus történetének képzetét, másrészt természetesen azonnal visszautal a Múszaiosz-előszövegére. A tengerszorost Ovidius *locus infamis*-nak nevezi, a kifejezés bizonyosan hatott Marlowe fantáziájára (Ovid. Her. 18,141). A szerelem és vér összefüggése is több módon értelmezhető: utal egyrészt Hero szüzességének elvesztésére, másrészt a vízbefulladt szerelmesekre. Hozzá kell azonban tenni, hogy az eredeti történettel szemben Marlowe verziójában egyik szerelmes sem fullad vízbe (természetesen ez az állítás csak akkor igaz, ha nem tekintjük a mű autentikus részének a Chapman-féle folytatást. Elemzésünk során ezt a feltevést fogadjuk el). A *határhelyzet* fokozottan érvényesül a hely jellegéből adódóan: a Hellészpontosz Kelet és Nyugat, Ázsia és Európa találkozásának helye. A „liminalitás” sajátos létforma, mely meghatároz(hat)atlan tulajdonságokkal rendelkezik, úgy tűnik, mintha nem is lenne semmilyen markáns attribútuma. A beavatások jelöltjeinek tipikus állapota ez, s ennek köszönhető a jelöltek között megszülető bajtársiasság (a jelen esetben szerelem) létrejötte is³⁵. A hely *predesztinál* a beavatás megtörténésére.

Hero Venus papnője, s Adónisz ünnepe (1. lejjebb) alatt az istennő Szent Ligetében (!) tartózkodik. A szentély leírása is rendkívül hatásos, minden eleme azt hangsúlyozza, hogy különleges fontosságú helyszínnel találkozunk. Venus egyháza: az erőszak egyháza (1,144). Sőt, nemcsak Venusra, hanem minden olümposzira vonatkozik az 1,457 megjegyzése: világukat „*Murder, rape,*

³² A sorok számozásánál Millar Maclure idézett szövegkiadását vettük figyelembe, idézeteink minden esetben abból származnak.

³³ Ehhez 1. Ian DONALDSON, *The Rapes of Lucretia* (London 1982) című kötetében az 1, 2, 4, és 12–14. számú táblákat.

³⁴ Vö. ELIADE 1999, 25.

³⁵ A határhelyzetekről kissé más összefüggésben I. V. TURNER, *Liminalitás és communitas*, in: *Politikai antropológia*. Szerk. ZENTAI Vilmos. Bp. 1997, 51 skk.

war, lust and treachery” uralja. Már Ovidiusnál is az istenek szerelme rettentő teher a földlakók számára (vö. Ovid. Met. 10,152–4.). A liget érdekessége, hogy az itt elhelyezett szobrokon bárki megismerheti az istenek szerelmeit, beleértve Zeusz Ganümedész iránti vágyát (1,147–8), vagy a Silvanus elől menekülő és ciprussá változó ifjú, Küparisszosz történetét (1,154–156; vö. Ovid. Met. 10,120–42). Látszólag a szerelem gyönyörű oldalának képzetét erősítik ezek a részletek, valójában itt is szerelem és halál összefonódásáról van szó: a halandók csupán *áldozatai* a semmivel nem törődő isteneknek.

Az időpont is különleges: a két főhős akkor találkozik, amikor Szesziosz férfijai ünnepet rendeznek, hogy megemlékezzenek Adónisz haláláról (1,91–93). Ez az a pont, ahol *összekapcsolódik* térbeli és időbeli meghatározottság. Adónisz ünnepe, melyről Theokritos is megemlékezett más összefüggésben XV. *idilljében*, az ókori mediterrán világ egyik olyan eseménye volt, mellyel kapcsolatban megemlíthető Bahtyin karneválmélete. Nagy ünnepek alkalmával a világ feje tetejére állt: *mundus inversus* volt ez, ahol mindent szabad volt, amit normális körülmények között nem.³⁶

Visszatérve a már idézett véleményre, miszerint a költemény főszereplői a tenger és a szexualitás, és mindezt összevetve a nortoni teóriával, azt mondhatjuk, hogy a költemény központi alakjai: Neptunus és természetesen a címadó két szerelmes, Hero és Leander. Hero a nortoni téziseket elfogadva a Főpapnővel, a Földanyával kapcsolható össze. Ahogy már említettük, a világhoz való ambivalens viszonyulás a mű egyik legfontosabb jellemzője. Az ambivalencia szinte mindegyik szereplőnek meghatározó jellemzője. Különösen érvényesül ez Herónál, akinek szerelme csodálatos, de rettentő is egyben, ezt igazolja leírása rögtön a mű elején (1,9–16). Az 1,5–44 sorokban mutatja be a szerző Hero szépségét, melynek legegységelműbb jelzője a *mesterkélttség* lehetne. Hangsúlyozottan végig ruhában, felöltözve mutatja Herót, szemben az ezután következő Leander leírásával. És öltözete sem közönséges darabokból összeválogatott: a lila és arany színek a szerelmesek éjjelén jelennek meg újra (2,88), és fontos az utalás Venus és Adónisz tragikus szerelmére is (1,11–14; később: 2,291 skk). A (vér)foltok újra a szerelem kettős, gyönyörű, illetve kegyetlen arcát mutatják (vö. még 1,119–130). Másutt a szó szoros értelmében is vér tapad kezéhez: Hero teknősvért áldoz a szerelemistennőnek (1,158) – mindez ironikus előképe lesz a saját később kiömlő vérének. Talán nem teljesen indokolatlan, ha a *kék* szoknya említését Szűz Máriára történt pikáns utalásnak fogjuk fel (ne feledjük Marlowe nyíltan felvállalt ateizmusát, illetve azt, hogy költeményét később blaszfémiaiával vádolták). A mirtuszkoszorú (1,17) több jelentéssel is rendelkezik: Venus szent fája volt a mirtusz, és egyben haláljelkép is, a 'halálos' szerelem szimbóluma, hiszen annak a sírig kellett tartania. A mesterkélttség csúcsa az, amikor embert, állatot, istent (Cupidót) egyaránt képes megteveszteni utánzásával Hero (1,19–24). A megtevesztett isten motívuma majd visszaköszön Leander és Neptun esetében. A különbség az, hogy Leandernek nem állt szándékában a megtevesztés, míg Hero szemmel láthatólag élvezi álságos helyzetét. A méhek és verebek említése újra csak Venusra utal, ezek szent állatai voltak az istennőnek (vö. Th. Id. 19,7–8).³⁷ Életmódja is beilleszthető hangsúlyozottan művi jellemzésébe: a költemény egyik fő ellentmondása, hogy Venus papnőjeként *mit sem tud* annak 'rítusairól', teljesen tapasztalatlan, amikor megismerkedik Leanderrel. Marlowe itt is ironikus utalást rejt el: az 1,45-ben „*Venus' nun*”-nak nevezi Herót, s ez a jelző nem más, mint a reneszánsz Angliában a prostituáltak eufemizált neve. Keach szerint maga a kifejezés Múszaioszra mehet vissza: a 31. sorban nála olvasható Hero jelzőjeként a *Κούρτιδος τέτρα*.³⁸ Ha érvényesül a nortoni elmélet, akkor Hero az, akinek el kell rabolnia Leandert, hogy megtörténjen a beavatás.

³⁶ Mindehhez vö. Mihail BAHTYIN, *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*. Bp. 1982, 5–77. Adónisz szerepéről a Mediterráneumban I. FRAZER 1936. IV/1–2. A mítikus idő dialektikájáról I. LOSZEV i.m. 121 skk.; illetve MELETYINSZKIJ i.m. 220–227.

³⁷ Mindehhez még vö. Lucas Cranach 1531-re datált, a római Galleria Borghesében látható képét: *Venus és a mézet lopó Amor*.

³⁸ Minderről pedig a korinthuszi, vagy a Mons Eryxön működő szakrális prostitúció intézménye is eszünkbe juthat. L. KEACH i.m. 88, 90, illetve William Shakespeare, *Hamlet* III, 1, 125.: „Go thee to a nunnery: why wouldst thou be a breeder of sinners?”

Leandert fontos Ganümedész- (Hülász-)változatnak kell tekintenünk³⁹. Xenophón szerint Ganümedészt nem az eszéért, hanem szépségeért rabolta el a főisten. Az antik hagyománnyal összhangban Marlowenál hosszan és rendkívüli részletességgel olvashatunk az ifjú szépségéről. Marlowe folyamatosan rájátszik a hasonlatosságra, az első kiadás mottója az *Ut nectar, ingenium* felirat volt, vagyis a tehetség a nektárhoz hasonlítódik, melyet Ganümedész szolgált fel az isteneknek. Az 1,296–9-ben Hero szeméből patakozó könnyek újra csak Juppiter udvarához vezetnek. A fiú leírása szintén 39 soros (1,51–90), és szerkezete is hasonló Hero bemutatásához: mitológiai párhuzamok, aitiológiák és a másik főszereplő szépségének hosszas ecsetelése a rokon elemek, de sok tekintetben (szókincsében és hangnemében is) a Hero-arcképnek tökéletes ellentéte a Leanderről festett portré. Műszaiosznál vagy Ovidiusnál hiába keresnénk nyomát ilyen leírásnak: mindez teljességében Marlowe egyéni invenciója. A hosszú bemutatás során jövőnk rá arra, hogy a szépséges ifjú azonosítható Hülász-Ganümedész alakjával. Ganümedész archetipusára utaló jegyek a szövegben a le nem vágott arany-szőke fűrtök (1,55); az Argonautákra utaló párhuzam (1,56–58) – és az Aranygyapjú említésekor nem lehet elfelejteni a gyilkos ösztönökkel rendelkező Médeia alakját sem, aki szintén tovább színesíti az asszociációk sorát; Künthia, azaz Diana is megjelenik (1,59–60); Zeusz pohárnokának említése (1,62) után a vízbe vetett csók Narkissoszra utal (1,74)⁴⁰; Hippolitoszt, a vadászt is említi Marlowe (1,77–78)⁴¹. Míg Hero portréját olvasva érezhetően nem telik meg élettel az alak (I. feljebb), Leandernél szó sincs ilyesmiről: itt végig folyamatosan az *érzékségről* és az *erotikáról* van szó. Ezt mutatja az is, hogy a lánynál az érzékszervi észlelések közül a hangokon és a szaglásokon volt a hangsúly, itt már az érintés és az ízlelésen⁴². Az étkezés és az erotikum közötti kapcsolat meglete közhely. Itt kissé mindez morbid kapcsolatba is kerül, amikor Leander vállának fehérségét hangsúlyozva kerül szóba Pelopsz, a csodálatos szépségű ifjú, Poszeidón szerelme, akit atyja, Tantalosz lakomán szolgált fel az isteneknek (1,63–65)⁴³.

Különösen fontosnak tartjuk Kirké pálcájának említését (1,61). Ezzel a varázspálcával a férfiakat állattá lehetett változtatni, metaforikusan értve: így lehetett előcsalogatni belőlük a bennük szunnyadó állatias ösztönöket. Ehhez kapcsoljuk a leírás záró részét: „*Some swore he was a maid in mans attire*” – újra a nemek ambivalenciájával szembesülünk – férfi a nőben és nő a férfiban. Ettől a megjegyzéstől eltekintve Leander nem nőies, sőt.⁴⁴ Azonban egyetlen megjegyzést sem olvasunk ruházataról, sugárzó szépsége mindig meztelenségében bontakozik ki. Ezen a fontos tényen kívül is történnék már előrelátások a Neptun-epizódra (1,76, illetve 1,83–4). (Hero is lemeztelenedik, de csak második szerelmes éjjelükön, amikor Leander elveszi a lány szüzességét.)

A harmadik főszereplő már a rövid prooemiumban megjelenik: a harmadik sorban ott van a tengeristen Neptunus. A tenger (mint az erdő!) a tudatalatti és az elfojtott, azaz olyan dolgok jelképe, melyek semmiképp sem kerülhet(né)nek napvilágra. A víz feminin szimbólum, Neptunus új színréknént akarja elrabolni Leander-Odüsszeuszt, de nem járhat sikerrel. Célját közvetve mégis eléri: valójában ő az, aki elválasztja egymástól a szerelmeseket; először Leandernek udvarolva próbálkozik, majd Leander a tengerben leli halálát (az eredeti változat szerint). Mindezzel nem kívánjuk azt állítani, hogy Neptunus a női(es)éget képviselné a műben, hiszen inkább a Szakrális Király definíciója illenék rá. Áldozatra van szüksége, és ezt meg is kapja. Neptunus alakjára még visszatérünk a Leanderrel való találkozása kapcsán.

A nortoni koncepciót a szövegre alkalmazva eddig a következőket láttuk: a helyszín, az idő megfelelő, mondhatni *kötelez* a beavatásra. Itt nem találkozunk a rituálé olyan komplex formájával, mint ahogyan azt Norton már ismertetett elméletében láttuk, ugyanakkor a párhuzamok

³⁹ Ganümedész és Hülász alakja a reneszánsz idején erősen közelített egymáshoz, vö. Edmund SPENSER, *Faerie Queene*, in: *The Works of Edmund Spenser: A Variorum Edition*. Vol. 3. Ed. By E. GREENLAW, C. G. OSGOOD, F. M. PADEFORD. Baltimore 1966, Canto XII, VII. (169.)

⁴⁰ Ovidiusnál Narkissosz nem fullad vízbe (Ov. Met. III, 407 skk.)

⁴¹ vö. Ovid. Am. II, IV, 32.

⁴² vö. KEACH i.m. 94.

⁴³ Vö. Ov. Met. VI, 403–411.; Pind. O. 1, 25–27, 40–45.; Verg. Georg. 3,7 (*umeroque Pelops insignis eburno*).

⁴⁴ Lábjegyzetben említjük, hogy a hivatkozott sorban használt „straight” jelző bevett kifejezés a mai angolban a heteroszexuális férfiak megjelölésére. Vö. Lee EDELMAN megjegyzését az azonos alakú szavakról: i.m. 739.

szembeszökőek. A szereplők megfeleltethetők az adott sémának: Hero a Földanyával helyettesíthető; Neptunus a Szakrális Király, tehát a Földanya-Hero párja is egyben, hisz mindketten Leander szerelméért esedeznek, több-kevesebb sikerrel. A 'vágy titokzatos tárgya' pedig a gyönyörű ifjú, Hülász-Leander, a fiatalság, az erő, a termékenység képviselője, akinek *mindkét* szerelem lehetősége megadott – ahogy látjuk majd, az egyiket (a költemény szerint a nemesebbet) visszautasította (meggondolatlanul), a másikat elfogadta, de ez sem jelenthetett kielégülést számára.

Lássuk részletesebben az egyes állomásokat! A két címszereplő megismerkedésének helyszíne a Venus templomához tartozó különleges liget (I. korábban). A liget ugyanúgy körbeüli a Földanya templomát, mint a Szent Tölgyerdő a Nagy Anya életadó medencéjét. Ne feledjük, hogy Hero Venus képviselőjeként bizonyos tekintetben vele *egyenértékű*, ahogy erre a szövegben is történelmi utalás („Venus’ nun”!). Leander első látásra erős vonzalmat érez, sőt szerelemre gyullad a szépséges Hero iránt, s kéri a lányt, hogy viszonzza szerelmét. Igazi szofista módjára hosszas (1,199–294 és 1,315–328) és – a későbbiek ismeretében – fölösleges szónoklatot (vö. 1,338) intéz a gyönyörű hajadonhoz arról, hogy miért érdemes megválnia szüzességétől⁴⁵. Valójában azonban csak a szép szavak mestere ő, retorikája nem pótolja gyakorlati tudatlanságát (vö. 2,13). Leander és a költészetszónoklattan szoros kapcsolatát erősítik a 2,129–30. sorok is. A monológ során kifejezést nyer viszont az olvasó által már észlelt paradoxon: Hero csak akkor lehet igazán Venus papnője (a kifejezés mindkét értelmezése megjelenik itt!), ha gyakorolja az istennő 'édes szertartásait' (1,319–20). (Ne feledjük, hogy Leander „holy idiot”-nak nevezi az 1,303-ban szerelmét!) Ha megvizsgáljuk azokat a mitológiai alakokat, akiket Marlowe Heróval kapcsolatban említ, azt látjuk, hogy a női főszereplőnek semmi köze nincs az érzékiséghez, sokkal inkább az erőszakhoz, a kegyetlenséghez fűzik szoros kötelek – igazi, *véres* áldozatra előreutaló jelek ezek mind. Ilyen alakok Aktaion (1,261), a Hárpiaák (1,270), Szisziphosz (1,277), vagy a 'vérvívó' Mars (1,258). A történetek előrehaladtával megváltoznak az erőviszonyok: a kegyetlennel lefestett Hero „poor silly maiden”-né válik (2,286), a férfi akaratának passzív elszenvetőjévé, míg Leander aktívabb résztvevője lesz az eseményeknek: végre nem szónokol, hanem cselekszik. Itt sincs tehát szó kölcsönösségről. Újabb szentencia igazolja észrevételünket: „But love resisted once, grows passionate” (2,139), azaz Hero nem menekülhet semmiképpen, az ő sorsának is be kell teljesednie.

A beavatás nem a ligetben vagy a templomban (a medencében) történik meg, de hasonlóképp rituális jelentőségű helyszínen: Hero tornyában. Ennek leírását érdemes tüzetesebben megvizsgálni. Hero a szerelmes éjszakáért cserébe azt kéri az ifjútól, hogy keresse fel lakhelyén (2,342–352). A különös hely, ahová invitálja a szerelmesét, nem más, mint a Szentek Szentje, funkcióját tekintve a keresztelési medence megfelelője. Erre utal különös elhelyezkedése (egy szikla csúcsán, egy hegy alatt, távol a várostól stb.), szinte már misztikus, földöntúli helyévé változtatása. Hero és Neptunus birodalma egymással határos területek. Érdemes összevetni a hely Múszaiosz-féle leírásával (186–92), hiszen akkor még egyértelműbben kitűnik Marlowe újítása. Ott még csak a tenger vad hullámainról esik szó, Marlowe azonban sokkal elvontabb képeket használ. Az éjszakára, az álomra utal az 'arany Morpheus' nevének említése (tudomásunk szerint antik források nem kapcsolják Morpheus nevéhez az 'arany' jelzőt, tehát ez is Marlowe találmánya). Az 1,353 szól Hero 'udvarhölgyéről'. Az udvarhölgy valamiképpen mindig úrnőjének a megtestesülése egy másik szinten (ugyanerre a viszonyra utaltunk Venus és Hero kapcsolatában is). Az asszony leírása kissé emlékeztet a Rómeó és Júlia dadájának alakjára, illetve annak is kerítendői aspektusaira. A nő mindenképpen Hero segítőtársa terve végrehajtásában. A Szentek Szentje képzetet erősíti a (szerelmi) rejtékhely *torony* mivolta, mely már Bábeltől kezdve mindig valami olyat rejtett magában, vagy olyan dologgal állt közvetlen érintkezésben, amelyet földi szem nem láthatott.

A fiút sikerül a toronyba csalni, két alkalommal is. A Mercurius-történetben olvasható szentenciózus megállapítás szerint „All women are ambitious naturally” (1,428; vö. még az imént

⁴⁵ Érdemes továbbgondolni a szónoklat funkcióját, sőt akár a költemény egész értelmezését más irányba viheti, ha figyelembe vesszük, hogy a Leanderre alkalmazott „sophister” kifejezés (1,197) eredetileg a Cambridge-ben tanuló másod-, illetve harmadéves egyetemistát jelölte (vö. Clifford LEECH, *Christopher Marlowe: Poet for the Stage*. New York 1986, 186).

elemzett rész 'kerítőőnjével'). Az első találkozás éjjelén Leander el is megy szerelméhez, valószínűleg egyesülnek, mint ahogy Szalmakisz tette Hermaphroditusszal (2,46–49).⁴⁶ Következő, Heróhoz tett útjakor Leander maga is megtapasztalja a Hülász-Ganümedész figurák sorsát, hiszen elrablására tesz kísérletet a harmadik főszereplő, Neptunus (2,153–201). Leander visszautasítja Neptunus közeledését (újra a nemi ambivalencia problematizálódik!), mire a Szakrális Király, azaz Neptunus (a tenger királya) mérgeiben meg akarja ölni a fiút. Ugyanúgy életére tör, ahogyan Héraklész Hülászéra, avagy Apollón Hüakinthoszára. És ahogy az ő esetükben a baj megtörténte után az isteni hős, illetve az isten megbánást tanúsítanak (l. Héraklész őrzőngése), Neptunus is visszakozik: ő még idejében megmászítja szándékát, és inkább saját magának okoz sebet dühében (2,207–215). Az is teljesen világos, hogy (az 1,3 óta) ő az uralkodó istensége a műnek.⁴⁷

Leander végül megmenekül Neptunus karjaitól, és eljuthat végre a Szentek Szentjébe, Hero tornyába. Hero megrémül a fiú meztelenségétől (2,237). A következőkben a szerelmesek nászának leírását olvashatjuk: magát a *beavatást*. Itt azonban már érezhetően más hangvétellel van dolgunk, mint a Neptunus-epizód leírásánál (l. még lejjebb). A nász végére „Leander now, like Theban Hercules, | Entered the orchard of th' Hesperides” (2,297–8). (Újra felbukkan tehát a Héraklész-kép.) A 2,325–6-ban váratlan fordulat: a szerző Dishez, az alvilág urához hasonlíttja Leandert, hiszen ahogy az végigtekint elrabolt aranyhalmain, a fiú is úgy nézte (megrabolt, szüzességétől megfosztott) meztelen szerelmesét. Ha pedig Leander Disszel azonos, akkor Hero – megerősítve az el/megraboltság képzetét – Proserpinának, az alvilág úrnőjének megfelelője, akit Hádész ura elragadott magához a földről. Nem erőltetett az a logikai ugrás, amellyel a hagyományos pokolképzetekhez jutunk. A pokolban szenvedő *bűnösöket* szokás megfigyelni Vergiliustól Dantéig és tovább. Hero meztelensége egyébként csak itt jelenik meg az egész mű folyamán, de itt sem fenséges kontextusban, hiszen szégyenkezik, elpirul ruhátlansága miatt. Hiába is próbálnánk hagyományos szerelmi történetként olvasni a művet, Marlowe ebben az esetben is váratlan megoldással áll elő: nem azt írja le, hogy milyen gyönyörű, kíváncsok stb. volt Hero ezen állapotában, hanem Leandert figyel, ahogyan az megleszi az asszonnyá lett lányt.⁴⁸ A beteljesedés megvolt, de mindez nem volt örömteli, felszabadító: az utolsó előtti sorban „anguish, shame and rage” szerepel (2,333). A beavatási rítus viszont elérte célját: a más létállapotba kerülés (leegyszerűsítve felnőtté válásnak mondhatnánk) megtörtént.

Összegzés – Kérdések. Válaszok?

Hero és Leander történetét heteroszexuális szerelmi történetként szokták olvasni, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a felsorolt homoszexuális motívumok elhelyezésével célja volt szerzőjének. A dolgozatban Rictor Norton elméletét próbáltuk ki a 'gyakorlatban'. Van-e valamilyen megfogható specifikus homoerotikus struktúra a költeményben, amely igazolni tudná a teória helyességét? Véleményünk szerint igen: a beavatás megtörténik a mű végére, jórészt az elméletet követve. Több szinten is végbemegy a beavatás: Hero beavatódik vezérlő istennőjének szertartásaiba, Leander pedig a maskulin szexualitás képviselőjeként szembesül a szexualitás mindkét alapvető (egymással szembenálló?) megnyilvánulási formájával, és végül egyesül a Nagy Anyaistennővel. Az áldozat, melyet a Szakrális Király dühösen követelt magának, megtörtént.

A következőkben a szöveg szoros olvasata alapján jellemezzük a műben megjelenő homo-, illetve heteroszexualitást. Marlowe egymással gyökeresen ellentétes esztétikai minőségeket ültet össze, ezzel is hangsúlyozva a szituáció különösségét, felhívva a figyelmet a szerelem egyes felfogásai közötti lényegi különbségekre: Leander vetkőzése és a hullámokba ugrása egyértelműen a fenséges kategóriájába tartozik. Ezt követő találkozása Neptunusszal igényesen komikus, míg Heróval való összekerülése már szinte közönségesen nevetséges. A lány alakján is hasonló változások következnek be – a szó szoros értelmében átalakul istennőből és Papnőből (vö. újra 1,9–16) isteni nimfává (1,216: „a heavenly nymph”), majd végül csak egy „poor silly maiden” (2,286). A homosze-

⁴⁶ Vö. Ov. Met. IV, 285 skk., illetve az 1602-es *Salmacis and Hermaphroditus*-t.

⁴⁷ Vö. J. ALTIERI, *Hero and Leander: Sensible Myth and Lyric Subjectivity*. John Donne Journal 8 (1989) 157.

⁴⁸ A költeményben ezek a bűnös vizuális élmények amúgy is gyakoriak, gondoljunk Diana és Aktaión említésére, vagy a Disz-utalásra.

xuális mellékcelemek finoman erotikus, sejtető, a heteroszexuális már szinte pornográf. Az elsőben rájátszik a kölcsönös meglepetés dialektikájára (Neptunus azt hiszi, hogy Ganümedész zuhant a tengerbe, míg Leander, félreértve a tenger urának szándékait, szelíden figyelmezteti Neptunust, hogy ő nem nő). Az utóbbiban a kölcsönös zaklatás, szégyen és bűn dialektikájára épít (ennek kiváló illusztrációja a két szerelmes nászának jelenete; a hajsza a párnák és lepedők között, ahogy Leander végül céljához ér). Leander és Neptunus emberekként viselkednek; Leander és Hero gyermekekként, sőt állatokként tűnnek fel közös jelenetükben (Kirké pálcájának engedelmessé válnak!). Az első helyzet nyitott és szabad: Leander vetkőzése (a társadalom kötöttségeitől való megszabadulásnak is felfogható lemeztelenedése) után beugrik a hatalmas vízbe (gondoljunk újra az anyaöl metaforikájára). A második szituáció zárt és tiltott: Hero elrejtőzik takarók alatt kicsiny, szűk tornyában.

Két modellt láttunk a műben: Hero és Leander kapcsolata működik ugyan, de (minden valószínűség szerint) csupán igen rövid ideig, és akkor is csak el-elpirulva. Vele szemben ott egy másik út, Leander és Neptunus útja, mely csak bizonyos közegekben érvényesülhet(ne), de sosem teljesülhet be a konvenciók erős mivolta miatt. S bár az utóbbihoz egyértelműen értéktöbblet kötődik a költeményben, a megírt részben mégsem ez győzedelmeskedik. (Csak zárójelek között tehetjük fel a kérdést: lehet, hogy mindez egy esetleges folytatás feladata lett volna? Hiszen Leander mindkét utat ismerve dönthet csak helyesen...)

A nortoni teória hiányosságairól már volt szó, de újra hangsúlyoznunk kell, hogy a különböző analógiás párhuzamok (bár mindenféle tudomány egyik legalapvetőbb módszere az *összehasonlítás*) bizonyítékként való felhasználása nem lehet minden esetben célravezető. Norton nagy ugrásokkal haladva vázolja fel elméletét, nem véve figyelembe azt, hogy adatai olyan kultúráktól származhatnak, amelyek között semmi módon nem jöhetett létre érintkezési kapcsolat. A jungi kollektív tudattalanra való utalás persze megoldaná a visszás helyzetet, de ez részéről elmarad.

A dolgozat egyben adalék is kíván lenni a Lee Edelman feltette kérdés megválaszolásához: „How can ... 'homosexuality' find its place in the discourse of contemporary criticism so that it will no longer be unmarked or perceptible only when tricked out in the most blatant thematic or referential drag?”⁴⁹

⁴⁹ EDELMAN i.m. 731.

„KETTŐ ELLEN HÉRAKLÉS IS HIÁBA KÜZD” — MEGJEGYZÉSEK ARCHILOCHOS DÉIANEIRA- ELBESZÉLÉSÉHEZ (286–288 W)*

A következőkben egy elveszett költemény értelmezésére teszek kísérletet. Hogy e vállalkozás a látszat ellenére sem hiábavaló, az köszönhető elsősorban annak, hogy a költeményről forrásaink alapján sok minden megtudható. A vers vizsgálata – mint az a későbbiekből kiderül – figyelemreméltó tanulságokkal kecsegtet a korai görög iambos műfaji sajátosságait, nyelvhasználatát és mítoszkezelését illetően.

Archilochos Déianeiráról és Héraklésről szóló elbeszéléséről Dión Chrysostomos, a császárkori szónok a következőképpen tudósít (286 W):

ἔχεις μοι λῦσαι ταύτην τὴν ἀπορίαν, πότερον δικαίως ἐγκαλοῦσιν οἱ μὲν τῷ Ἀρχιλόχῳ, οἱ δὲ τῷ Σοφοκλεῖ, περὶ τῶν κατὰ τὸν Νέσσον καὶ τὴν Δηιάνειραν, ἢ οὐ; φασὶ γὰρ οἱ μὲν τὸν Ἀρχιλόχον ληρεῖν ποιοῦντα τὴν Δηιάνειραν ἐν τῷ βιάζεσθαι ὑπὸ τοῦ Κενταύρου πρὸς τὸν Ἡρακλέα ῥαψῳδοῦσαν, ἀναμμνήσκουσιν τῆς τοῦ Ἀχελώου μνηστείας καὶ τῶν τότε γενομένων, ὥστε πολλὴν σχολὴν εἶναι τῷ Νέσσῳ ὅτι ἐβούλετο πρᾶξαι.

Tudnál-e válaszolni nekem arra kérdésre, vajon joggal vádolják-e némelyek Archilochost, mások pedig Sophoklét a Nessosról és Déianeiráról szóló történet miatt, avagy sem? Azt mondják ugyanis egyesek, hogy Archilochos a kentaur által éppen megérőszakolt Déianeirát fecsegőnek mutatja be Hérakléshez intézett hosszú monológjával, amelyben felidézi Achelóos lánykérését és az akkori eseményeket, úgyhogy Nessosnak éppen elég ideje marad vállalkozása véghezvitelére.

Egy ismeretlen skolaszta (schol. Apoll. Rhod. 1,1212–19a = 288 W) ezenfelül azt is elárulja az iambográfus elbeszéléséről, hogy benne a hitvesével menekülő Héraklés Nessost az Euénos folyón történő átkelése közben ölte meg.

A vers nemigen keltette fel Archilochos modern olvasóinak figyelmét: az első átfogó értelmezést Martin STEINRÜCK közölte róla 2000-ben megjelent monográfiájában.¹ A svájci szerző a verset újszerű iambos-elméletével összhangban magyarázza, amely szerint az iambos közönségét a nőtlenül maradó fiatal férfiak (νέοι) alkották, akik család és vagyon híján a korai görög társadalom kevésbé megbecsült és elszigetelt csoportját képezték. Eszerint az iambos – beleértve a Déianeira-történetet is² – e „sikertelen” és frusztrált társadalmi csoport életének sajátos kérdéseire adott válaszként értelmezhető, amelyben a házasság problémája kiemelt helyet foglal el. A szerző e vershez fűzött gondolatébresztő fejtegetésében számos kérdést nyitva hagyott; magam részben az ő megjegyzé-

¹ STEINRÜCK M., *Iambos. Studien zum Publikum einer Gattung in der frühgriechischen Literatur*. Hildesheim etc. 2000 (Spudasmata 79), 44; 79.

² Nem igazolható, de igen valószínű, hogy a Déianeira-történet is iambos volt. Elégikus elbeszélést az iambosköltőktől nem ismerünk, hexameteres eposz-paródiát csupán Hippónaxtól (128; ?129 W). Másfelől Archilochos állattörténeteit (pl. 172 sqq.; 185–187 W) és élménybeszámolóit (pl. 23; 196a W) ugyancsak iambosokban írta meg, miként Hippónax is mitológiai vonatkozású narratíváit (pl. 102; ?103; ?77 W). A talán e versből származó 34 W ritmusa szintén iambosi (ia. trim.).

seit továbbgondolva, részben azokat módosítva kísérek meg közelebb jutni az archilochosi költemény lehetséges tartalmához és mondanivalójához.

Hogy a parosi iambosköltő e mitológiai elbeszélése is többről szól, mint szereplői sorsáról, azt nem csupán a szerző egyértelműen személyes vonatkozású állatmeséi teszik valószínűvé, hanem egy másik elveszett mitológiai költeménye is. E vers (305 W)³ – feltehetően ugyancsak egy elbeszélés formájában – Lynkeus történetét adta elő, aki leendő apósát megölve megszerezte annak lányát és hatalmát. A hasonlóság e történet és a – bizonyosan költői megnyilatkozásokra is támaszkodó – archilochosi életrajzi hagyomány között szembetűnő: utóbbi szerint a költő eljegyzi Neoboulét, ám annak apja, Lykambés utóbb felmondja a házassági egyességet. A szőszegésre a költő gyilkos bosszúversekkel válaszol: reménybeli apósa (lányával vagy lányával együtt) a székelyen elől a halálba menekül.

Tény, hogy az ismert Déianeira-történet szereposztása és cselekménymenete ugyancsak jól illik az iambos-költészetből, s különösen Archilochoséból ismert nő-problematikához. Az iambosköltő gyakran beszél önmagáról⁴ – részben pszichológiai önreflexiók alanyaként, részben hétköznapi kalandok és állatmesék hőseiként –, amelyből kiderül: meg akar szerezni vagy megszerzett egy nőt (Archilochos Neoboulét, Hippónax Aretét), ám e kapcsolatot egy harmadik fél, a nővel valamilyen kapcsolatban álló férfi (Lykambés, Boupalos) részéről veszély fenyegeti. Az iambosi invektívák célpontjaiként e férfiak mellett furcsamód a vágyott nők is megjelennek (pl. 196a W⁵). A Déianeira-történetben⁶ Héraklés a feleségét a kentaur Nessossal viteti át az Euénos folyón. Utóbbi az átkelés közben megerőszakolja az újdonsült asszonyt, mire Héraklés nyilával megöli a szörnyet. A haldokló kentaur – utolsó cselvetésként – kifolyó vérért szerelmi varázsszerként ajánlja Déianeirának, s mikor az később ezzel akarja visszaszerezni a tőle elpártoló férj szerelmét, a hősön beteljesesedik Nessos bosszúja: a méreg halálba taszítja őt. Több korai elbeszélő tudni véli, hogy Déianeira ezután öngyilkosságot követ el (Hes. fr. 25,14sq. M–W; Bacchyl. 16,23sq. S–M). A hasonlóság az említett iambosi történetekkel nyilvánvaló: két férfi, egy eset, majd következik a végső bosszú...

Archilochos – úgy tűnik – „csavart egyet” a közismert Déianeira-történeten. Dión tanúsága szerint ugyanis az elbeszélés több kései olvasója furcsállja, hogy a szerelmi erőszakot éppen elszenvedő Déianeira hosszú (színpadias?)⁶ monológba kezd Hérakléshez fordulva, ami nagyban megkönnyíthette a kentaur dolgát. Ha nem dramaturgiai ügytelenségről van itt szó, úgy kézenfekvő a következtetés: az archilochosi Déianeira Nessos alakoskodó cinkosa Héraklésszel szemben. (Ne feledjük el: Héraklés Déianeira kezéből kapja majd meg Nessos halálos ajándékát.)

Ha elfogadjuk, hogy a vers mitológiai szereplői és történései valamiképpen megfeleltethetők az iambos sajátos belső világával, amelyben a költő céltábláiként lépten-nyomon vágyott, megszerzett vagy szidalmazott szüzekkel és asszonyokkal valamint megtámadott férfi-ellenségekkel (közűk lányukat nem adó apákkal) találkozunk, akkor érdemes feltennünk a kérdést: ki kicsoda ebben a versben?

STEINRÜCK a Déianeira-történetet az archilochosi leánykérés összefüggésébe helyezve kétféle szereposztás lehetőségét veti fel.

³ A költeményt – BERG kételyeire hivatkozva – a legmegbízhatóbb szövegkiadás (WEST) a kétes szerzőségű töredékek között hozza; vö. nemrég CASADIO V., *Aesch. fragm. novum?* MCr 25-28 1990-1993 67-70. Tény viszont, hogy semmi sem zárja ki, vagy akár teszi valószínűvé az archilochosi szerzőséget.

⁴ Az iambos mint jellemzően elbeszélő és első személyben megfogalmazott költői beszéd esetében mára elfogadottá vált különbséget tenni életrajzi és költői én között (Vö. WEST 1974, 27; STEINRÜCK 2000, 3; 80). Dolgozatomban a „költő” kifejezés nem az iambográfust mint történeti személyt jelöli, hanem a vers első személyű beszélőjét (narrátorát, *persona poetica*). A költői én problémájához l. elsősorban SLINGS S. R., *The 'I' in personal archaic lyric: an introduction*. In: *The poet's I in archaic Greek lyric*. Ed. Slings S. R. Amsterdam 1990, 1-30.

⁵ Forrásaink a történethez és előzményeihez Archilochos mellett: Soph. Trach. 9 sq.; 555 sq.; Ov. Met. 9,8 sq.; 9,101 sq.; epist. 9,139 sq.; 9,141 sq.; 161 sq.; Sen. Herc. Oet. 495 sq.; 500 sq.; Apollod. 2,148; Hyg. fab. 34; Diod. 4,35,3 sq.; 4,36,2.

⁶ A ῥαψωδοῦσαν kifejezés talán a beszéd mesterkéltségére és dagályos jellegére is utal.

1. Az egyik szerint Déianeira a megkért lány, Nessos pedig a lány apját jelöli: a nő vélegényével szemben mégiscsak apját választja.⁷ A Héraklés alakjában megjelenített, feleség nélkül maradó költő elbeszélése egyszerre támadás a csalódást keltő nő és annak ellenséges apja ellen. „Kettő ellen Héraklés is hiába küzd” – mondja valahol Archilochos (259 W). Akár ebből, akár egy másik versből származik a mondás, akár mottó is lehetne a vershez, ami ebben az olvasatban egy dühödött kézlegyintés, éspedig elsősorban a női hitványság felett.⁸

Déianeira színlelése ilyen módon nehézség nélkül értelmezhető: egy olyan lány állhatatlanságát szemlélteti, aki először igent mond kérőjének, azután meggondolja magát, miközben hízelgésével még mindig táplálja benne a reményt. Problematisabb, hogy Déianeira az elbeszélés ismert formájában már Héraklés felesége, ez azonban még mindig megmagyarázható az archilochosi költői nyelvtől amúgy sem idegen metaforikus megfogalmazással:⁹ a költő már hitvesének tekinti az eljegyzett lányt. Cáfolni látszik viszont ezt az értelmezést, hogy Héraklés látványosan győz Nessos felett (s ez Archilochos elbeszéléséből is kiderült, l. schol. Apoll. Rhod. 1,1212–19a = 288 W), ami a visszautasított kérő esetében nehezen elképzelhető.

2. A másik értelmezés szerint Héraklés az apa, az idegen kérő szerepét pedig Nessos játssza el. Az apa megbízik lányában, a lány azonban – a látszatra kínosan ügyelve bár – áldozatává válik a már elutasított kérő rosszsziszemű csábításának (avagy kitart a tőle megtagadott férfi mellett?). Az apa végül látványos győzelmet arat a kérővel szemben, aki pedig – a maga módján – bosszút áll rajta kudarcáért.¹⁰ A vers ebben az olvasatban elsősorban az elutasító apa ellen irányul, még ha a két fél között ingadozó, s az elbeszélésben megerőszkoltként ábrázolt lányra sem vet éppen jó fényt.

Meggyőző gondolatmenet ez, amely művészien kifinomultnak és szellemesnek mutatja a költeményt. Mellette szól, hogy az apa Hérakléshez hasonlóan a lány „ura”, a lánykérő költő pedig – miként Nessos – idegen „betolakodó”. Ennél is fontosabb, hogy Nessos szerepe tökéletesen illik ahhoz a tipikus „iambosi” figurához, akit mi hol az iambosok költői énjeként, hol az állatmesék rókáiként ismerünk, s akiben talán – ha STEINRÜCK-nek igaza van – az iambost hallgató közönség magára ismerhetett. Nőkkel szemben gátlások nemigen korlátozzák, Déianeirához intézett szavai pedig – ha fr. 34 W¹¹ valóban őt idézi¹² – szellemesnek és fondorlatosnak mutatják: „minden fizetség nélkül azért nem szállítalak át téged”. (Gondoljunk csak az archilochosi mesék eszes rókájára /*τρικλὸν ἔχουσα νόον*, 185,6 W/, nemkülönben a kölni epódos /fr. 196a W/ narrátorára, aki körmönfont beszédével csábítja el a célba vett szüzet...) Ugyanez igaz a végkifejletre is. Archilochos az életrajzi hagyomány szerint kénytelen meghátrálni az őt elutasító Lykambés akarata előtt, utóbb azonban – furcsa bosszú! – gyilkos verseivel torolja meg sérelmét. Meséjében (172–181 W) a sas az erősebb jogán elbánik a rókával, emez azonban utóbb mégis legyőzi gögös ellenségét – éspedig szintén a szavával (Zeushoz szóló bosszú-imájával). E történetben Nessos ugyancsak legyőzött győztes, bosszúja pedig szintén nem szokványos.¹³

⁷ Hogy Neoboulénak van valami szerepe a kezére pályázó költő Lykambés általi elutasításában, az valószínű fr. 172 W alapján, amely szerint Lykambés esztét valaki megzavarta. Archilochos invektíváiban mindenesetre Lykambés és legalább egy lányát egyaránt támadja (vö. fr. 196a W²).

⁸ STEINRÜCK i. m. 44. A szerző egyébként kifejezetten nem állítja a Héraklés–apa azonosítást, gondolatmenetéből azonban ez egyértelműen kiderül.

⁹ 223 W-ben tücsökként ábrázolja magát, másutt Enipó fiának (az ἐνίπτειν „gúnyol”) igéből képzett beszélő névként; Kritias ap. Ael. V.H. 10,13). Egyfajta »dramatizált« metaforának tekinthető, hogy pl. a rókáról és a sasról szóló mesében (172 sq. W) a narrátor az őt jelképező róka kölykeivel utal menyasszonyára (mint saját leendő utódai reménybeli anyjára).

¹⁰ STEINRÜCK i. m. 79.

¹¹ ἀμοιβὴ γὰρ σε πάμπαν οὐ δίδωμεν.

¹² STEINRÜCK – Schneidewinre hivatkozva, és másokkal egyetemben – így érti a sort (i. m. 44). Ugyancsak a Lykambidákkal összefüggésben, de másként magyarázza a töredéket WEST M.L., *Studies in Greek elegy and iambus*. Berlin 1974, 123, s követi őt GERBER D.E., *Archilochus Fr. 34 West*, *AClass* 32 (1989) 99–103.

¹³ Az iambos-hős bosszúja komplex gondolatnak tűnik. Amennyiben az iambos valóban kollektív problémát dolgozott fel, érthető a közönség pusztá vigasztalásának, önmegerősítésének is („we shall overcome some day...”). Poetológiai értelmezésben viszont utalhat a „gyilkos” iambos-költészetre is – akár mint egyéni, akár mint egy érintett közösséget reprezentáló költői elégtételre –, miként azt az antikvitás is gondolta.

Déianeira monológja azonban mintha egy másfajta szereposztást sugallna. Mire utalhat ugyanis az, hogy a hitves – Héraklésszel szembeni hűtlenségét elleplezendő – a hőst kérő-riválisa, Achelóos felett aratott győzelmére emlékezteti?¹⁴ Egy apa félrevezetésére „engedelmes” lánya által, aki felidézi neki egy korábbi kérő felett aratott győzelmét? Vagy egyszerűen a lány hízolgésére, ami az apa gyanújának eloszlatását szolgálta? Amennyiben nem az utóbbiról van szó – vagyis: ha a megfeleltetés közvetlenebb a mitológiai történet és a költői lánykérés között – úgy Achelóos legyőzésének felidézése jobban illeszkedhet egy olyan szereposztáshoz, amelyben Héraklésként nem a lány apja, hanem a költő sikeresebb riválisa, a győztes kérő jelenik meg ifjú férjként. Emellett szól, hogy az ismert Déianeira-történet egy szerelmi tragédia, amelyben Héraklés megküzd egy riválissal választott-jáért, a Nessos-kalandban pedig újdonsült férjként áll helyt egy másik vetélytárral szemben. Egy férfi harci és szerelmi sikerének ecsetelése a hozzá tartozó nő szájából jól érthető egy férj hűségének legyezgetéseként, a költemény pedig ily módon az ő felszarvazásáról szólna, aki Lykambés kegyeit ugyan elnyeri, ifjú arája hűségét azonban nem. A vers funkciója az invektíva céltáblájának módosításával is lényegében ugyanaz, mint az apa elleni támadás esetén: bosszú- és vigasz-üzenet ez egy sikertelenül végződött lánykérés sikeresebb szereplője ellen.¹⁵

További lehetséges alternatívát jelenthet, ha a költeményt – a leánykérés-témától immár eltávolodva – asszony-csábításként olvassuk, mely téma feltehetően ugyancsak nem volt idegen az iambostól. Archilochos egy kései kíméletlen kritikusa, Kritias tanúsága szerint a parosi iambosköltő nem hallgatta el „házasságtörő” mivoltát (μοιχός, Ael. V.H. 10,13), s egyik fennmaradt költeményrészletében (fr. 23 W) a költői én valóban egy „asszonyt” (γύναι, v. 8) ostromol kegyeiért. Hippónax Boupalos házában lezajló Areté-kalandjait (vö. 12; 14; 16–17 W) legkézenfekvőbb ugyancsak egy feleség elcsábításaként értenünk.

A felvázolt lehetőségek között aligha dönthetünk valaha is teljes bizonyossággal, a lényeg azonban így is jól látható. Archilochos költői hagyatékában egy olyan elbeszélés nyomaival találkozunk, amelynek főbb strukturális elemei közösek az életrajzi hagyományával és más ismert iambos-elbeszélésekkel. Amennyiben ez az iambosi narratívák tipikus – s ily módon fiktív – mivoltával magyarázható, úgy indokoltnak tűnik további tipizált szerepek és események után kutatni a fennmaradt iambostörödékekben.

Az itt vázolt értelmezések további fontos kérdéseket is felvetnek a korai iambosköltészet funkcióját és eszköztárát, valamint az Archilochosról szóló életrajzi hagyományt illetően, ezekre azonban itt most csak utalni szeretnék.

a) Déianeira sorsa nem sokkal Héraklésé után teljesedett be: öngyilkos lett. Amennyiben a mítosz e motívuma az archaikus korban is ismert volt, ez – különösen ha Archilochos utalt is erre a végkifejletre – jó támpont lehetett a vers másodlagos értelmét még ismerő életrajzi hagyományban Lykambés lányának (vagy lányainak) öngyilkosságára.

b) A mítosz-adaptáció leggyakoribb formája, a mítosz-elbeszélés argumentatív alkalmazása régi epikus örökség (*locus classicus*: Phoinix Meleagros-elbeszélése; Hom. Il. 9,524–605). Mitológiai hősök szerepeltetése a hétköznapi kontextusában – akár komikus ill. parodisztikus szándékkal (pl. Hipp. 102; ?103; ?77 W), akár komolyabb összefüggésben (Simónidész 1–4; 10–17 W²) – ugyan-csak ismert a korai görög költészetből. Archilochos – úgy tűnik – e téren is új utakon jár: nála a mítosz az állatmesék (hagyományos?¹⁶) szerepét és technikáját veszi át. A homérosi mitológiai példabe-széddekhez hasonlóan ő is egy ismert mítosz részletes elbeszélését kínálja, ezt azonban invektív szán-

¹⁴ Egy további scholion (schol. BE Hom. Il. 21,237: 'Αρχιλοχος μὲν οὐκ ἐτόλμησεν 'Αχελῶν ὡς ποταμὸν 'Ηρακλεῖ συμβολεῖν, ἀλλ' ὡς ταῦρον) szavai ugyancsak azt sejtetik, hogy Déianeira viszonylag részletesen beszélt el a küzdelmet.

¹⁵ Rivális kérő támadó iambos teljes bizonyossággal nem mutatható ki az ismert költeményrészletek között, ez azonban a műfaj roppant töredékes hagyományozódása mellett nem döntő ellenérv, másfelől közös töről fakadó tematikai variánsnak tekinthető Archilochos apa- és lány-invektívái mellett.

¹⁶ Hésiodosz állatmeséje (Hes. Op. 202–212) mindenesetre szerepét és technikáját tekintve nem különbözik alapve-tően Archilochos meséitől.

dékú humor jellemzi, amit a többé-kevésbé burkolt aktualizálással (*de te fabula narratur*), valamint bizonyos mítosz-módosításokkal ér el.¹⁷

c) Utóbbi összefüggésben tisztázásra váró és fontos kérdés, hogy milyen módon tette hozzáférhetővé Archilochos közönsége számára a költemény valódi üzenetét. Az aisóposi mesékből ismert *pro-* ill. *epimythion* technikája, vagyis a történet kódolt szövegének „megfejtése” tanulság formájában Archilochosnál nem mutatható ki. Az iambosköltő állatmeséi elején másfajta technikát alkalmaz: megszólítja verse címzettjét (172; 185 W), akiknek említése ismertségük révén elég is lehetett a közönség számára a vers mondanivalójának megértéséhez. Dión szavaiból azonban kiderül, hogy sok kortársával együtt nem érti meg Déianeira időhúzó beszédének célját Archilochos elbeszélésében. Ez a tény – ha a vázolt értelmezések helytállóak – talán arra utal, hogy az esetleges történeten kívüli aktualizáló utalások (pl. a címzett megszólítása) immár nem volt elég segítség a császárkori olvasók számára a költemény valódi üzenetének befogadásához. Izgalmasabb lehetőség azonban, ha a költő aktualizálása címzés és más interpretációs „mankó” nélkül, magában az elbeszélésben nyilvánult meg, s ezáltal a költő eleve számolt azzal, hogy költői üzenetét csak egy exkluzív közönség érti meg, míg mások kénytelenek lesznek beérni egy fordulatokban gazdag mitológiai történet szépségének élvezetével.

¹⁷ Hasonlóan komikus, invektív és burkolt aktualizálással találkozunk a későbbi dithyrambosköltő Philoxenosnál is, aki Kyklópsról és Galateiáról szóló drámája főhőseiben a kissé gyengénlátó szicíliai uralkodót, Dionysioszt, valamint annak ágyasát formázta meg (schol. Aristoph. Plut. 290).

A GÖRÖG-RÓMAI ÚJKOMÉDIA SZOLGA-TÍPUSA CHAUCER *TROILUS ÉS CRESSIDA* CÍMŰ MŰÉBEN

Geoffrey Chaucer, az 'angol költészet atyja', valószínűleg az 1380-as évek közepén írta meg a *Troilus és Cressida*-t, melyet egyik legsikerültebb művének tartanak. A hosszú elbeszélő költeményt, mely a trójai Priamus fiának, Troilusnak és szerelmének, Cressidának tragikus hűtlenséggel végződő történetéről szól, Chaucer 'olasz korszakába' helyezik, amikor a francia forrásoktól, konvencióktól az olasz modellek felé fordult.¹ A *Troilus*-ban is, noha forrásaként egy Lollius nevű (valójában sosem létezett) latin auktort nevez meg, elsősorban Boccaccio *Il Filostrato* c. művét követi.² Ahogyan a *Filostrato*, Chaucer műve is a Trója-történet középkori fejlődésének vége felé foglal helyet; Boccacció kivül forrásai között található a trójai háború olyan más elbeszélői, mint a 12. sz.-i Benoît de Sainte-Maure és a 13. sz. végi Guido da Colonna.³ Latin forrást, pl. Darést vagy Dictyst, noha hivatkozik rájuk, Chaucer valószínűleg nem használt; kölcsönzött még Ovidius, Statius, Dante és Petrarca műveiből is. A filozófiai keret, világkép (különösen a Fortuna-értelmezés) Boethiustól származik, akit Chaucer maga fordított angolra nem sokkal a *Troilus* megírása előtt (nem is csoda, hogy egész érveléseket emel át a *Consolatio*-ból: I. IV.958-1078); hasonlóképp támaszkodik a legáltalább részleteiben szintén általa fordított *Rózsaregényre* is. A *Troilus* mind tematikai, mind műfaji tekintetben összetett és nagyméretű mű.

Chaucer azonban nem szolgálja követő, vagy, ahogy állítja, hűséges fordító. Forrásait módosítja, átírja, kombinálja, egymás mellé helyezésükkel is reflektáltatja őket egymásra: régi témának új értelmezést ad, ahogy a középkori szerzők ezt rendszeren tették, mikor források alapján dolgoztak fel egy (szerintük) hiteles történetet. Ennek az átírásnak, adaptációnak egy fontos és reprezentatív esete a *Troilus* egyik főszereplője, Pandarus. Ezt a sokoldalú, sokértelmű szereplőt a Chaucer-kritika több forrásból származtatja. A lovagi szerelem intézményének kontextusában a középkori lovagregények jól ismert 'közbenjárójához' köthető, olyan alakokhoz, mint a *Lancelot du Lac*-ban Galehaut, a 12. sz.-i latin *Pamphilus*-ban az öreg kerítőnő, vagy a *Pamphilus* kora 14. sz.-i francia redakciójának Houdée-je.⁴ Pandarus azonban több, mint közbenjáró: ő maga hangsúlyozza, hogy Troilus „barátjaként” lép fel⁵ („Ha jó barát vagy,.../.../Ha megbíztál bennem valaha, most/Se küldd el jóbarátod, Pandarust.” I.584, 587-8). Ebben a minőségében olyan figurákhoz szokás kötni, jó vagy rossz értelemben, mint Boethius Filozófiája, vagy a *Rózsaregény* Ami-ja és Raison-ja.⁶ E két szokott minta jól kiemeli azt, hogy Pandarust elsősorban a cselekményben betöltött mozgató, központ-szerepe ill. a többi karakterhez való viszonya alapján szokás értelmezni.

¹ Larry D. BENSON (Ed.), *The Riverside Chaucer*. Boston 1987 (ezentúl RC) 471; datálásról különösen 1020.

² RC 471-72, 1021; magyarul GEOFFREY CHAUCER, *Troilus és Cressida*, Képes Júlia ford. Budapest 1986 (ezentúl TC) 13-15. Lolliusról I. G. L. KITTREDGE, *Chaucer's Lollius*. Harvard Studies in Classical Philology 27 (1917); RC 1022, vö. TC 11.

³ L. RC-t az előző jegyzetben jelölt helyen; a *roman d'antiquité*-ről (és ezen belül a Trója-regényekről) általában I. M. STANESCO, M. ZINK, *A középkori regény története az európai irodalomban*. Budapest 2000, 35-40.

⁴ RC 1023.

⁵ L. TC I.547-1062 (a *Troilus és Cressida* szövegét mindig TC-ből idézem, szem előtt tartva az eredeti középfangol szöveget RC-ben.)

⁶ RC 1023.

Pandarust azonban a cselekményben betöltött szerepe és a többi szereplőhöz (elsősorban a két címszereplőhöz) való viszonya, továbbá jelleme, módszerei, érdekes kapcsolatba helyezik egy klasszikus példával is, a görög-római újkomédia (közelebről leginkább a plautusi komédia) szolgáltatásával.⁷ A hatás filológiailag elképzelhető: Chaucer ismerhette az újkomédiát, ami a 14. sz.-ra népszerű és elismert műfaj volt, szövegei pedig elterjedtek;⁸ és a Szt. Pál-katedrális iskolája, ahol Chaucer feltehetően tanulmányait végezte, híresen jól ellátott könyvtárral bírt.⁹ Iskolai anyagként Terentius talán népszerűbb volt és Plautust lehetséges, hogy csak áttételesen olvasták¹⁰, de az antik drámái műfajokhoz és szövegekhez való köthetőséget már Chaucer korabeli olvasói és másolói is megjegyezték, mint ez az egyes kéziratokba írt kommentárokból, lapszéli jegyzetekből kiderül.¹¹ A következőkben arra teszek kísérletet, hogy bemutassam Pandarusnak a *servus*-szal való egyezéseit, és így megmutassam, hogy az újkomédia szolgálja a középkori típusokon felül a Chaucerre ható egyik – s nem is jelentéktelen – irodalmi modell lehetett. Már előzetesen meg kell jegyezni, hogy természetesen nem mindegyik római komédiára jellemző a szolga egyeduralma vagy akár kiemelt jelentősége a cselekményben; összehasonlítási alapul leginkább a plautusi *servus callidus* típusa kínálkozik.¹² Ha Chaucer valóban ismerte a római komédiát, ezt a karaktertípus minden bizonnyal megjegyezte; saját, komédia, farce vagy fabliau felé hajló művei (pl. a *Canterbury mesék*-ben) jól tanúsodnak az affinitás mellett; annál is inkább, mivel végső soron maguk a fabliau-féle műfajok is eredeztethetők a római komédiától.¹³

A szereplők, jellemek ábrázolása a *Troilus*-ban már általában véve is hasonlít az újkomédia 'tipikus', kevésbé egyénített szereplőket használó módszeréhez. Akárcsak Plautusnál vagy Terentiusnál, itt is nagyjából tipikus szereplőkkel találkozunk.¹⁴ megtalálható Troilus, a túlságosan is tipikus, ironikusan eltúlzott lovagi szerető,¹⁵ Cressida, a hideg, távolságtartó hölgy (aki a lovagi szerelem intézményének nőalakja mellett a petrarcai szonett-konvenció hölgyét is idézi), Dimedes, a gátlástalan csábító. Pandarust jellembeli jegyei leginkább a szolgálhoz kötik. Vidám, tréfás, játékos ember („tréfálkozott,/... ezt szokták várni tőle”, III.554-55), s a jókedv láthatóan központi szerepet játszik életfelfogásában.¹⁶ a szolga egyik funkciója is a vidámság, humor biztosítása.¹⁷ Pandarus to-

⁷ Robert LEVINE, *Pandarus as Davus*. Neuphilologische Mitteilungen 92.4 (1991) 463-68 kiváltképp a később retorikai toposzá vált Davus-figurával rokonítja Pandarust (ennek bővebb tárgyalását l. lentebb).

⁸ "1086 után... egyetlen európai könyvtárnak sem okozott volna gondot egy Terentius-kézirat beszerzése" (L.D. REYNOLDS, *Texts and Transmission*. Oxford 1983, 419), és legalább 8 Plautus-kézirat is létezett Európában (LEVINE i.m. 463-64). Mind a 21 ránk maradt Plautus-darab jelenléte (legalább a 10. sz.-tól) kimutatható a kontinensen: l. Kathleen A. BISHOP, *The Influence of Plautus and Latin Elegiac Comedy on Chaucer's Fabliaux*. Chaucer Review 35.3 (2001) 296. Átutazóban Chaucer találkozhatott is velük, ahogy a *Decameron*-nal is; legalább 8 Plautus-darab azonban biztosan ismert volt Angliában is a 12. sz.-ra, amit a British Library Royal MS 15.C.XI kéziratban való fennmaradásuk bizonyít (BISHOP uo.). L. még Ernst R. CURTIUS, *European Literature and the Latin Middle Ages* (angolra ford. Willard R. Trask). Princeton 1963, 437 és 464.

⁹ RC, xiii; Derek S. BREWER, *Chaucer*. London 1973, 6-9. Chaucer iskolai tanulmányainak feltételezhető anyagáról és horizontjáról l. George A. PLIMPTON, *The Education of Chaucer*. New York 1971 (reprint); az alapfokon szóba jöhető auctorokról 47-148.

¹⁰ REYNOLDS uo.

¹¹ Barry WINDEATT, *Classical and Medieval Elements in Chaucer's Troilus*, in: Piero Boitani (Ed.), *The European Tragedy of Troilus*. Oxford 1989, 122-23; példák a 23. jegyzetben. L. még LEVINE i.m. 463 és 2. jegyzet (467); BISHOP i.m. 301.

¹² George E. DUCKWORTH, *The Nature of Roman Comedy: A Study in Popular Entertainment*. Princeton 1952, 250-51 és 32. jegyzet.

¹³ L. BISHOP i.m. 296-300. Chaucer fabliaux-i igen hasznos komparatív anyagot szolgáltatnak ahhoz, hogy lássuk, hogyan adaptálta saját céljaihoz az eredetileg az újkomédiából származó szereplő/jellem-, és társadalomkritika-mintákat.

¹⁴ Vö. DUCKWORTH i.m. 252-53, és vö. BISHOP i.m. 307: "akárcsak az újkomédia, a chauceri fabliau is típus-karakterek repertoárjával dolgozik."

¹⁵ BREWER i.m. 85 hangsúlyozza a konvenció szerepét Troilus figurájában.

¹⁶ Olyannyira, hogy a nevetés egyenesen strukturális elvvé is válhat a *Troilus* értelmezésében: l. Klaus STIERSTORFER, *Markers of Transition: Laughter in Chaucer's Troilus and Criseyde*. Chaucer Review 34

vábbá agyafúrt, a terveket és a cselszövényt szinte már a saját kedvükért kedveli: a cselszövevény irányításában a szolga fontos szerepet játszik az újkomédiában is.¹⁸ Pandarus általában optimista, mégis képes minden helyzetet realisztikusan látni és terveit a valódi körülményekhez igazítani. Hűségét mindig hangsúlyozza és gyakran szolgált rá bizonyítékot, s bár szociális helyzete nem ugyanaz, mint a szolgálé, elkötelezettsége mégis párhuzamba állítja vele. Urával együttérez, annak céljait mindenkor szem előtt tartja.¹⁹ Még beszédében is hasonlóságokat mutat a szolgálával: kollokvialis, kötetlen beszédmódjában helyet kapnak a proverbiális elemek és az eskük;²⁰ mindemellett hajlamos a hosszadalmas, körülményes moralizálásra.²¹

Pandarusnak a többi szereplőhöz való viszonyában a következőket emelhetjük ki. Mindkét félhez való affiliációja – Pandarus Troilus 'barátja', Cressidának viszont nagybátyja (és emiatt 'tanácsadója' vagy 'felügyelője') – hasonló dilemmához vezet, mint amit a szolga is gyakran átél a *senex*-hez és az *adulescens*-hez való kötődésének kettőssége kapcsán.²² Pandarus ezt hasonlóan oldja meg, mint a szolga, és a 'kis gazda' szerepét betöltő Troilus érdekeit tartja inkább szem előtt. Cressidával való kapcsolatában 'gondviselőt' játszik, aki a fiatal özvegy 'tisztességére' felügyel.²³

A két középkori típusal való kapcsolat azonban semmiképpen sem egyértelmű és helyenként határozottan kérdéses is. A barát-funkció kapcsán a Chaucer-kritika többször megjegyezte, hogy Troilus és Pandarus kapcsolata a középkori antik alapú (elsősorban Aristotelésre és Ciceróra visszamenő) barátság-konceptió keretében 'tökéletlen barátság': nem két erőnyes és egyenlő ember kölcsönös tiszteletre és szeretetre épülő viszonya,²⁴ hanem előnyön és hasznon alapuló barátság a szociális és morális különbségek miatt, ahol a viszonzatszolgálat kérdése is felmerül.²⁵ Pandarus felajánlja, *ráterőlteti* Troilusra tanácsát és segítségét—mintegy a barátságát. Segítsége meghaladja a barát tanácsoló funkcióját, nála konkrétan és szélesebb körben tevékenykedik: szervez és instrukciókat ad, akárcsak a szolga. Mindezt Troilus felhatalmazásával teheti; ezt viszont a bizalmas viszony és kötődés hangsúlyozásával nyeri el. Ez a bizalom, intimitás teszi lehetővé kollokvialisabb, közvetlenebb beszédmódját is.

Pandarus közbenjáró szerepének a lovagregény közbenjáró karakteréhez való köthetőségében is felmerülhetnek problémák.²⁶ Mindenekelőtt ott az affiliáció kevésbé szoros, mint akár Pandarus, akár a szolga esetében, hisz a közbenjáró leginkább csak alkalmi kötődést mutat a haszon

(1999). Vö. még TC I.564, 702, 856, 890, 911, 1083-84, II.96-97, 99, 148-50, 939, 943, 1097, 1108, 1110, 1163-69, stb.

¹⁷ DUCKWORTH i. m. 250; a fabliaux-ra vonatkozóan I. BISHOP i. m. 303 és 312.

¹⁸ DUCKWORTH i. m. 249, 250.

¹⁹ Uo. 249, 252.

²⁰ TC I.729-35, 792-93, 869-70, II.953, 1008, III.890, 894-95 (vö. RC, 1041, jegyzet III.890-hez), 1098, stb. Az eskük számára és szerepére nézve I. RC 1028 (jegyzet I.552-höz).

²¹ DUCKWORTH i. m. 252. Pandarus beszédmódjáról és ezen keresztül kapcsolatáról a már említett Houdé-karakterrel (a francia *Pamphilus*-ban) I. Gretchen MIESZKOWSKI, *Chaucer's Pandarus and Jean Brasseur's Houdé*. *Chaucer Review* 20 (1985).

²² DUCKWORTH i. m. 251.

²³ L. pl. TC II.295, 382, 468, 593, 727-28, 762, III.941-44; I. még RC 1033 (jegyzet II.480-hoz).

²⁴ Erre vonatkozóan I. Robert G. COOK, *Chaucer's Pandarus and the Medieval Ideal of Friendship*. *Journal of English and Germanic Philology* 69 (1970) 409-12 és Leah R. FREIWALD, *Swych Love of Frenedes: Pandarus and Troilus*. *Chaucer Review* 6 (1971) 120-23.

²⁵ TC III.409-15, 419. L. FREIWALD i. m. 123-24, és vö. *Asinaria* 3.3.650-730. L. még LEVINE i. m. 464, ahol a társadalmi különbség Pandarus és Troilus között nyilvánvaló tényként kezelten jelenik meg: "Pandarus egyértelműen alacsonyabbrendű Troilusnál két jól elkülöníthető szempontból". Ezek azonban további hasonlóságokat tárnak fel: Pandarusnak, akárcsak "a legtöbb római komédia szolgájának", nincsenek szexuális igényei; továbbá a rangban felette álló Troilus kizárólag az ő segítségével képes célt érni. Levine szerint "Chaucer kérlelhetetlenül emeli ki a cselekvőképesség egyensúlyának hiányát azzal, hogy folyamatosan és komikusan Pandarustól függővé teszi hűségét".

²⁶ A kapcsolatot elsősorban C.S. LEWIS védte (*The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. London-Oxford 1936), aki szerint Pandarus szerepe a lovagi kód által követelt *internuntius*, és alakjában Chaucer nem a lovagi konvenció ironikus torzítását adja (191).

reményében (bár kivételek akadnak: a *Lancelot*-ban a lovag személyes szolgája, Galehaut az, aki ezt a funkciót tölti be). Pandarus affiliációja ennél sokkal szorosabb, haszna pedig sokkal kevésbé konkrét. Materialista, világi-földi felfogása a közbenjáróhoz ugyanúgy köti, mint a szolgálóhoz, ahogy mód-szereik is mutatnak hasonlóságokat. Mégis, a technikák, melyekkel Pandarus a cselekményt vezérli, a közbenjáró számára sokszor elérhetetlenek, hisz épp a kötődés és intimitás magasabb fokán alapulnak: a megtévesztés, hamis reprezentáció, a 'véletlenek' megtervezése és kihasználása, további személyek bevonása, a résztvevők és egyéb körülmények manipulációja a szolgáló viszonylagos önállóságához és nem a közbenjáró korlátozott feladatköréhez közelítik. Pandarus a cél meghatározásában is önállóan jár el, s igazából nem is azt igyekszik elérni, ami Troilus saját célja, hanem amit ő, Pandarus annak gondol; saját normái által vezérelve cselekszik. Szerelem-értelmezése radikálisan különbözik Troilusétól, és a vidámság, jókedv természetes állapotként való felfogásában is jól látszik, hogy a szerelmet is a testi szükséglet szintjén érti. Így vezérli Troilust 'fordított boethiusi Filozófia' gyanánt egyre beljebb a változékony világi körülmények közé.²⁷

A jellemzés és a szereplőkhöz való viszony alapján tehát azt mondhatjuk, hogy a szolgálóknak mindkét középkori típusnál (a barátokkal és a közbenjárókkal) is van átfedése és kapcsolata. Pandarus figurájában keverednek sajátosságai, ő azonban mindig 'felbontja' a középkori típusok határait és pusztán funkciójánál és jelleménél fogva, továbbá a két típusnak a szolgálóhoz való kapcsolhatóságát következtében közelebb áll a szolgáló alakjához, mint a középkori típusok bármelyikéhez. Beszédmódja is jól illusztrálja ezt: a kollokvialis, de időnként moralizáló és didaktikus hangnem ugyan már a közbenjáróban, pl. Houdée-ben is megtalálható – de ott is éppen ez bontja meg a konvencionális közbenjáró-képet. Pandarus nem csak ezzel, hanem nagyobb fokú aktivitásával, kötődésének szorosabb, de mégis formális jellegével is a szolgálóhoz közelít.

A legerősebb érv azonban e kapcsolat bizonyításában Pandarusnak a cselekményben játszott szerepe. Akárcsak a szolgáló, Pandarus is a cselekmény 'motorjává' válik. Troilus által autorizálva átvesz valamennyit az ő aktív szerepéből is, és így, legalábbis az I–III. könyvekben, ő a cselekmény egyes számú irányítója.

Noha a lovagi szerető típusát testesíti meg, Troilus nem vállal akkora részt a cselekmény bonyolításából, mint a lovagi szerelmes intézményének szerelmese. Andreas Capellanus *De amore* c. latin traktátusa szerint (amit gyakran a lovagi szerelmes intézményének és szabályrendszerének 'kódifikált' forrásaként kezelnek²⁸) a szerelmes lovagnak magának kell beszélgetnie hölgyével, magának kell meggyőznie őt, hogy szolgálatait (így szerelmét is) elfogadja.²⁹ A közbenjáró, mint a lovagregények legtöbbjében, pusztán kapcsolatfelvételre, instrukciók kivitelezésére, a lovag által megadott szituációk megszervezésére használatos. A szerelmes már a közbenjáró pusztán keresésével is aktívabb szerepet vállal, mint Troilus, aki kezdetben még a tanácsból sem kér.³⁰ Pandarus jóval aktívabb tehát, mint bármelyik középkori típus képviselői; ez szolgálatainak felajánlásában, kezdeményező-készsége pedig az autorizálás keresésében, kierőszakolásában is megmutatkozik. A közbenjáró szerepe korlátozottabb, mint Pandarusé, a szolgáló aktivitása és sok esetben kezdeményező-készsége azonban sokkal inkább emlékeztet rá. A barát funkciója nagyjából a tanácsadásban merül ki, Pandarus tettei azonban ezt a horizontot meghaladják. Míg a barát és a közbenjáró is csak a bonyodalom egy-egy fokán, vagy a fokokon belül korlátozott mértékben lehet jelen vagy cselekedhet, a szolgáló minden fokon elsődleges fontossággal jelenik meg, akárcsak Pandarus. A probléma felmerülése magával hozza a megbízást és autorizálást (gyakran saját kezdeményezésére, l. *Miles Gloriosus*); ezt követi a terv kidolgozása, melyben a szolgáló sokszor hangsúlyozza saját érdemeit és képességét. A kivitelezés során, az autorizáltságból eredően, rendszerint konkrét instrukciókat ad, még ura(i)nak is, és követi szervezé-

²⁷ Alan T. GAYLORD, *Friendship in Chaucer's Troilus*. Chaucer Review 3 (1969), 249. L. még uő.: *Uncle Pandarus as Lady Philosophy*. Papers of the Michigan Academy of Science, Arts and Letters 66 (1961).

²⁸ Bár megemlítené, hogy Andreas a szerelmes e nyilvánvalóan világi formájának tárgyalását formális *retractatio*-val zárja: l. Andreas CAPELLANUS, *The Art of Courtly Love* (angolra ford. J.J. Parry). New York 1990, 187–212.

²⁹ A pontos mintákról, melyeket Andreas a különböző szociális osztályokra lebontott dialógusokkal kezel, l. i. m. 33–141.

³⁰ L. TC I.568–81, 610–16, 752–60, 770, 773–74, 775–77, 834–40.

sével, további utasításaival az események alakulását. Pandarus és a szolga is olyan körülményekre, eszközökre épít (az affiliáció szorossága, intimitás, megbízhatóság, ismert képességei, hatékonysága), melyek *együttesen* egyik középkori típusban sem lehetnek meg, a cselekmény olyan területeire bejáratos, amelyekre egyetlen másik típus sem.

Módszereit tekintve Pandarus ismét csak a szolga jellemzőit mutatja. Mindkét esetben fontos szerephez jut az affiliációra, kapcsolatokra való építkezés; Pandarus annyiival jobban használja ki kapcsolatait, amennyivel több áll rendelkezésére, mint a szolgának. Cressida esetében 'érzelmi zsarolásra' használja kapcsolatukat,³¹ szociális összeköttetései révén pedig kiterjedtebbé, eredményesebbé teszi a cselszövényt. A reprezentációs technikák terén is látható hasonlóság, ahogyan a szolga, Pandarus is épít az általa birtokolt információ kihasználására, pl. amikor Troilust festi le Cressidának, túlzásokkal és a hangsúlyok önkényes átrendezésével.³² Hajlandó azonban a hazugságig is elmenni, sőt, Troilusnak és Cressidának is képes hazudni (ilyen pontokon tűnik fel leginkább, mennyire öncélú is Pandarus működése).³³ Természetesen a szerelmi közvetítés konvencionális eszközeivel is él: leveleket visz,³⁴ esküket kényszeríti ki és számol be róluk, stb. De a levelezés hagyományos gépezetét ismét nem a szerelmes, hanem Pandarus indítja be, olyannyira, hogy a közbenjáró kézbesítő-szerepe kibővül a sugalmazás, a meggyőzés, az instruálás, és a kézbesítés funkcióira.³⁵ Mindezekon felül pedig aktívan alakítja a történetet, nem csak az adott események értelmezésével és reprezentációjával, hanem előidézésükkel is. Itt sem áll meg a közbenjáró határainál, hisz például nem elég, hogy Pandarusnak kell megteremtenie a lehetőséget a szerelmesek első együtt töltött éjszakájához, Troilus helyett is neki kell cselekednie:

*Ki tudja milyen okból
Az ágyra dobta Troilust, s emígy szólt:
„Nyomorult, ezt hívod férfisívnék?!“
S alig hagyott mást rajta, csak egy inget.
(III.1096-1099)*

Később is Pandarus az, aki „ágyba küld[i]” a szerelmeseket (III.1678). Az aktív szervezés a reprezentációs technikákra is épít, hiszen Pandarus a megtévesztés révén újabb helyzeteket teremthet, így komplikálva a cselszövényt (pl. Deiphobus-epizód, Orestés bonyodalma). Elsősorban a szerelmesek találkozásához kell helyzeteket teremtenie, ami egyrészt a közbenjáró tevékenységének klasszikus példája, csaknem minden ilyenkor szokásos konvencionális elemmel (pl. a féltékenység motívuma, ami Andreas Capellanus szerint különben is a lovagi szerelem öröksége; a szerelmes elrejtőzése, az eskük kikényszerítése, stb.);³⁶ másrészt viszont tökéletesen jellemző a szolga feladataira is (l. *Asinaria*, *Miles*, *Eunuchus*), aki egyébként sokszor szintén megtévesztéssel állítja elő az ilyen helyzeteket.

Pandarust nem kis mértékben segíti retorikai kompetenciája is a cselekmény irányításában. A plautusi szolga sajátos tulajdonságai közt is megtalálható ez³⁷, de Robert Levine felhívja a figyelmünket arra is, hogy az újkomédia (főleg a terentiusi komédia) Davus-alakja a középkorban retorikai toposzá is vált, a „megvetendő ember általános figurájává” fejlődött.³⁸ Chaucer Pandarusának alakjában a retorika aláaknázza a filozófiai érvelést; a filozófiai terminusokat, érveléseket szubverzív hatással használó karaktert látunk itt. A középkori retorikai toposz egyik forrása

³¹ L. TC II.323-29, 429-34, 439-46.

³² L. TC II.157-61, 169-82, 190-207, 288-94, 316-22, 330-36.

³³ L. TC II.1416-21, 1464-69, III.570, 785-91, 796-98. COOK (i.m. 418-20) bővebben is tárgyalja e hazugságok funkcióját és jelentőségét Pandarus karakterén belül.

³⁴ L. RC 1035 (jegyzet II.1093-hoz).

³⁵ TC II.1003-8, 1023-43.

³⁶ L. RC, 1039 (jegyzet III.512-1190-hez).

³⁷ Sőt, Chaucer más fabliau-karakterei is rendelkeznek ezzel a képességgel: l. BISHOP i. m. 311-12.

³⁸ LEVINE i. m. 464-65.

természetesen nem más, mint az újkomédia szolgálja; Horatiusnak is lehetett azonban szerepe kialakításában (*Szatírák* II.7)³⁹, aki Levine szerint ahhoz is jelentősen hozzájárult, hogy a "Davus név első-sorban a rabszolga alakjához kapcsolódjon"⁴⁰. Annyiban mindenképp egyezést találunk Pandarus és a 'topikus Davus' között is, hogy retorikai kompetenciáját mindkettő a fennálló morális rend aláadására használja – Pandarus esetében ez azt jelenti, hogy az eredeti újkomédiai szolgálóhoz hasonlóan tesz az ura kedvére, szervezi meg szerelmi kalandját, miközben ezzel tökéletesen ellentmond az egész mű boethiusi morális keretének.

Eddigi megjegyzéseim elsősorban a *Troilus* I-III. könyveire vonatkoztak; itt Pandarus gyakorlatilag egyeduralkodó a cselekmény alakításában. Az első három könyv egyértelműen a komédia műfajához áll közel, s ha Chaucer nem jelentené be már az I. könyv elején, hogy a történet 'tragédiával' fog végződni (I.1-5), vidám, cselszövevényre épülő vígjátéknak is olvashatnánk a *Troilust*. A középkori olvasók (és hallgatók) természetesen tisztában voltak a történet alakulásával, hiszen az közismert volt: mindez hozzátartozik a tragédiához.⁴¹ Épp az első három könyv felhőtlen vidámsága és komikuma az, amely kontrasztot és súlyt ad a Fortuna kerekéről való lebukásnak (mintha ismét Boethius egyik gondolatmenetét látnánk illusztrálva). A IV-V. könyvekben Pandarus által befolyásolhatatlan események történnek (Cressidát a Tróját ostromló görögökhöz pártolt édesapja kérésére kiadják a városból), s így a középkor 'jósorsból balsorsba' típusú tragédia-fogalma szerint a tragikus fázis következik. Pandarus itt is megtartja jellemét, módszereit és kötődéseit: ugyanolyan optimista (legalábbis kezdetben), realisztikusan látó (később), a vidám, természetes állapot elérésére törekszik; ugyanúgy segítséget is ajánl, bízalomra és kötődéseire apellál, és bízik saját tervei, cselei sikerében. A probléma azonban az, hogy immár nem kap autorizálást: a szerelmesek egymás közt beszélnek meg és döntenek el (bár egy Pandarus javasolta és elrendezte találkozáson, IV. 1128-1687), mit fognak tenni. Az autorizálás hiánya lehetetlenné teszi Pandarus eddigi szerepét, s ezzel a komédiát is. A hangsúly innentől Troiluson és Cressidán van, Pandarus pedig kiszorul a cselekmény homlokteréből: moralizál, nyugtat, tanácsot ad, s bár javasol megoldásokat, Troilus ezeket visszautasítja („Tanácsaid semmire sem jók”, IV.498). Pandarus képes átlátni a helyzetet és megérteni, hogy Cressida, ígéretéhez hűtlenül, nem fog Trójába visszatérni; Troilus erre képtelen, s Pandarus szerepe az lesz, hogy 'barátként' nyugtassa, bátorítsa Troilust – anélkül, hogy konkrét lépést tenne – a helyzet megoldására. Amit tesz (Troilus elcsábítása Sarpedon palotájába az egy hétig tartó mulatságra – ami egyébként tökéletes példa arra is, mennyire a testi örömek mentén képzelet el a boldogságot vagy legalábbis a felejtést),⁴² az azonban inkább előre mutat, 'valami új' megszervezése felé: ha Troilus nem mutatkozna tökéletesen közönyösnek Cressidán kívül minden más iránt, barátja újból elemében lehetne. Pandarus egyébként itt is önmaga marad, hisz nyugtatásaiban továbbra is a 'félre-reprezentáció' technikáját használja. Az is sokatmondó lehet, hogy a tragédia talán éppen azért következik be ilyen súllyal, mert Pandarus szerepe nem tud érvényesülni; itt látjuk meg ismét (és minden eddiginél élesebben megrajzolva), mennyire különbözik egymástól Pandarus és Troilus értelmezése a történetekről. Pandarus kevésbé prominens szerepe, továbbá a tragikus fázis előtérbe kerülése miatt a további párhuzamok csupán részleteiben illusztrálják az eddig mondottakat, újabb bizonyítékot a IV-V. könyv nem szolgáltat.

Nem lehet kétséges, hogy Chaucer felhasználta klasszikus mintákat a *Troilusban*, ahogy az sem, hogy beépített kortárs mintákat, középkori motívumokat is. B. Windeatt szerint szándékosan állította egymás mellé az antik és kortárs műfajokat, hagyományokat, narratív stratégiákat, jelentésbeli potenciáljuk összegyűjtése, de egyben ütköztetése végett is.⁴³ A klasszikus drámai műfajok jelenléte a *Troilusban* szintén látható, a senecai tragédia dialógusaié pl. egészen bizonyosan: Chaucer korában a klasszikus drámákat monológban és dialógusokban írt narratíváknak olvasták⁴⁴ és

³⁹ Uo. 465-66; bár természetesen nem bizonyított, hogy Chaucer ismerte Horatius (l. a LEVINE 13. jegyzetében felsorolt tanulmányokat). Elvileg persze ez sem volna lehetetlen, hiszen a 9. sz. második felétől a középkor végéig (bár eléggé egyenetlen eloszlásban) léteztek Horatius-kéziratok; l. REYNOLDS i. m. 182-86.

⁴⁰ LEVINE i. m. 465.

⁴¹ Vö. BISHOP i. m. 300-1; bár láthatóan maguk a középkori kommentátorok sem tudták teljes tisztasággal meghatározni a műfajok kereteit és tulajdonságait.

⁴² TC V.430-501.

⁴³ I. m. 130-31.

rában a klasszikus drámákat monológban és dialógusokban írt narratíváknak olvasták⁴⁴ és csak olvasták, egészen a 16. sz. elejéig nem adták elő.⁴⁵ Míg a világi műfajok (mint a *Troilus* is) szövegei a nemesi-királyi udvaroknak szóltak, és a közönség leginkább felolvasott szövegeként találkozott velük,⁴⁶ a klasszikus szövegekkel többnyire klerikusok dolgoztak a könyvtárakban és scriptoriumokban (az udvari emberek sokszor nem is értették volna a latin szövegeket). Kézirati bizonyítékunk van rá, hogy a kortársak Chaucer szövegét is a klasszikus drámákon kialakult értelmezés jegyében olvasták.⁴⁷ Ilyenformán a komédia is, akárcsak a tragédia, kapcsolatot mutat a *Troilus*szal, nemcsak a dramatikus narratív konvenció megléte miatt, hanem azért is, mert a Pandarus-karakterben a kortárs típusok és funkciók (a barát ill. a közbenjáró) mellett, vagy sokkal inkább azok *alapjaként*, megjelenik az újkomédia cselekménybonyolító típusának, a szolgának az alakja. Konkrétan az újkomédiai szolga középkori utóélete több szálon futva is elérkezhetett Chaucerhez: mint a 'legmegvetendőbb ember' retorikai toposza és mint az ófrancia fabliaux-t megelőző latin 'elégikus komédiák' szereplőtípusa. Mindkét hatás eléggé meggyőzően kimutatott Chaucernél: az első magában a *Troilus*ban és éppen Pandarus figurájában, a másik a tematikusan és komikus technikáiban is hasonló fabliaux-ban. A szolga tehát több hagyományban él tovább, azon felül, hogy a már látott kortárs típusokban (barát és közbenjáró) is megjelenik – úgy tűnik, Chaucerben mindezek a hagyományok valami módon összefutnak.

Mindazonáltal Chaucer Pandarusának kapcsolatát a római vígjáték szolgájával aligha lehet egyértelműen bizonyítani, hacsak nem tudunk kétségtelen szövegbeli vagy cselekménybeli párhuzamokra hivatkozni. Szigorú értelemben a jelen vizsgálat sem a kapcsolat meglétét, hanem lehetőségét bizonyítja, még ha a párhuzamok sugallják is valószínű voltát. Tekintettel ugyanis e párhuzamok jelentős számára és hagyományára azt gondolom, hogy a kapcsolat legalábbis erősen valószínű. A drámai konvenció jelenléte mindenesetre bizonyított; Pandarus alakjának a szolgálhoz való köthetősége – még ha a két középkori típus jegyeivel kiegészülve is, ugyanakkor túllépve azok korlátozottabb jellegén – szintén egyértelműnek látszik. Filológiai szempontból ugyancsak lehetséges, hogy Chaucer ismert legalább néhányat az újkomédia népszerűbb szövegei közül, és az is kimutatható, hogy a szolga irodalmi utóéletének jó néhány formája ismert volt Chaucer számára. Semmi okunk tehát, hogy ne tekintsük a szolgát is a Chaucer által felhasznált lehetséges antik minták egyikének.

⁴⁴ Uo. 122–23.

⁴⁵ DUCKWORTH i. m. 408.

⁴⁶ Jó illusztráció erre a sokat említett miniatúra a cambridge-i CCCC MS 61 fol 1^v-n, amely az összegyűlt udvarnak felolvasó Chaucert ábrázolja; reprodukcióját (és kommentárt) l. R.S. LOOMIS, *A Mirror of Chaucer's World*. Princeton 1978, 68–69.

⁴⁷ L. a 11. és 44. jegyzetben megjelölt helyet.

POETA ARDENS — FEJEZETEK LUCANUS KERESZTÉNY RECEPCIÓJÁNAK TÖRTÉNETÉBŐL

A pogány kultúra keresztény recepciója sokat köszönhet Augustinus állásfoglalásának, aki a *De doctrina Christiana*-ban a kereszténység előtti századok hagyatékáról azt mondja, hogy azt nem kell mindenestül elutasítani, mert olykor még az egy Isten tiszteletével kapcsolatban is értékes megállapításokat tartalmazhat¹. A pogány szerzők felhasználásának és általában a keresztények hozzájuk való viszonyulásának vizsgálata különösen indokolt olyan pogány szerzőkkel kapcsolatban, akik, ha csak közvetetten is, de kapcsolatban álltak a kereszténységgel. E szerzők közé tartozik Marcus Annaeus Lucanus, akinek bőséges és változatos írói-költői munkásságából mindössze egyetlen mű, a Caesar és Pompeius között lezajlott polgárháborúról szóló *Pharsalia*, illetve a kézirati hagyományban elterjedtebb címen, *Belli civilis libri decem* maradt fenn.

Dolgozatomban igyekszem rávilágítani, milyen nagy hatása volt Lucanusnak a kereszténység államvallássá válása után is, és pedig nemcsak történeti forrásként, vagy tudományos kérdések megválaszolásához szolgáló adalékként, hanem filozófiai, sőt esetenként teológiai területeken is. Bemutatom a Lucanus-szöveg felhasználásának módjait, és azt a momentumot, amely a jelek szerint a költő kedvező keresztény megítélésében legalább olyan nagy szerepet játszott, mint az a körülmény, hogy a szerző a kereszténység megszületése utáni évtizedekben élt és alkotott, s életének egy-némely mozzanata szinte előírta a keresztények iránta való szimpátiáját.²

A keresztények Lucanus iránti rokonszenvének okait két csoportra kell osztanunk. Egyrészt abból származnak, hogy a keresztények a hit szempontjából hogyan ítélték meg a költőt. A másik csoportban szereplő okok túlmutatnak az előbbieken: forrásuk az, hogy a keresztények mint a po-

¹ *Doctrinae omnes Gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate Gentilium exiens, debet abominari atque devitare; sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores, et quaedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno Deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos; quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque injuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat, debet ab eis auferre christianus ad usum justum praedicandi Evangelii. Vestem quoque illorum, id est, hominum quidem instituta, sed tamen accommodata humanae societati, qua in hac vita carere non possumus, accipere atque habere licuerit in usum convertenda christianum* (Aug. de doctrina Christiana II), vö. E. NORDEN, Die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig 1898, 679.o.

² Lucanus utóéletével ebben a korszakban a következő munkák foglalkoznak: Walter FISCHLI, Studien zum Fortleben der Pharsalia des M. Annaeus Lucanus, Eugen Haag Verlag, Luzern, 1943/44, különösen az 1. (7-17) és 2. fejezet (18-44); René BRAUN, Tertullien et les poètes latins, in: Approches de Tertullien, Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre (1955-1990), Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité 134, Institute d'Études Augustiniennes, Paris 1992, 97-109; Timothy David BARNES, A Pagan Education, in: Tertullian. A Historical and Literary Study, Clarendon Press, Oxford 1971.

gány kultúra örökösei miképpen viszonyultak a pogány kultúra hordozóinak értékítéletéhez. Az utóbbiak vizsgálata ezen ítéletek öröklődésével kapcsolatban is értékes felvilágosítást nyújt.

Lássuk, milyen tényezők játszottak szerepet abban, hogy a keresztények miként látták Lucanust a hit szempontjából.

Először is Lucanus életútjának bizonyos eseményei számot tarthatnak a Krisztusban hívők érdeklődésére. A költő az ifjabb Seneca unokaöccse volt, s a keresztény etikai elvekhez oly hasonló nézeteket valló stoikus filozófus szintén rendkívüli népszerűségnek örvendett a keresztények táborában. Kettejük kapcsolatáról köztudott lehetett még, hogy a *Pharsalia* utólagos, a költő öngyilkossága utáni redakciójáról is Lucanus nagybátyja gondoskodott. Ez a tény azért is lehetett nagy horderejű a szerző megítélése szempontjából, mivel ugyanennek a Senecának Szent Pálhoz írott leveleket is tulajdonítottak. Maga az Annaeus *nomen gentile* ugyancsak szinte ajánlólevél, hiszen az Annaeus-nemzetség egyik tagja Gallio néven Achaia helytartójaként szerepel az Apostolok Cselekedeteiben.

Szintén fontos, ha nem is jóindulatú szereplője Lucanus életrajzának Nero, akinek keresztényekkel szembeni kíméletlen eljárását Róma égése után az üldözők utódai ugyancsak nem feledték. Maguk a korabeli rómaiak is nehezen szabadultak a zsarnoki princeps emléktől, nem beszélve a keresztényekről, akiknek képzeletében Nero alakja a Sátánnal és az Antikrisztussal azonos megítélés alá esik. Az „ellenségem ellensége a barátom” elv alapján is kijárt Lucanusnak a rokonszenv, hiszen köztudott volt, hogy az első Neronián, miközben Lucanus a *Pharsalia* sorait recitálta, a princeps egyszerűen kivonult a nézőtérről, antik kommentátorok szerint azért, mert féltékeny volt Lucanus tehetségére. Ekkor a költő, bár addig a Nero körüli *cohors amicorum*hoz tartozott, szembefordult a princeps-szel, rövidesen csatlakozott a Piso-féle összeesküvéshez, és 65-ben Nero összeesküvőként halálra ítélt.

Tény az is, hogy Lucanus eposzát az istenapparátus mellőzésével komponálta: tehát maga a mű szemlélete, történelemfelfogása is rokonszenves lehetett a keresztény olvasónak. Lucanus eposzában az istenek helyét a cselekmény motivációjában részint kivételes helyzetű emberek veszik át, részint – méghozzá nagyobb részt – a *fatum*, melynek képzelete – ha Lucanus olykor panaszt is emel a sors vaksága ellen – természeténél fogva mégiscsak közelebb áll a keresztény *Providentiához* és *Deushoz*, mint a más eposzokban hemzsező istenek. Ide kívánczik még az a körülmény is, hogy a költő, még ha olykor szóba is hozza az isteneket, ezt szinte kizárólag azért teszi, hogy hangsúlyozza részvétlenségüket az emberi világot elárasztó igazságtalanság iránt.

A Lucanus népszerűségét keresztény szempontból indokoló tényezők felsorolása után térünk annak a vizsgálatára, hogy miképpen idézik az egyházatyák Lucanust Lactantiustól a 7. századig. Ennek előkészítéseként rövid kitekintést teszünk a Lucanus kora és Lactantius első idézete közötti időszak Lucanus-recepciójával kapcsolatban, majd a Lucanus-citátumok jellegét tárjuk fel. Az idézeteket három csoportra osztva vizsgáljuk: legelőbb azokat, ahol az idézés motívuma éppen a költő pogány mivolta volt. Ezután az idézeteket tematikusan csoportosítjuk. Legvégül külön vesszük szemügyre Lucanus idézésének módzatait, az idézetek felvezetését, és ebből kívánunk tanulságot levonni a Lucanus kedvező keresztény megítélésében szerepet játszó okok második csoportjával kapcsolatban, ily módon térve vissza a bevezetőben ígért újabb adalékokra arra nézve, hogy miként öröklődik tovább a pogány esztétika egy-egy ítélete a keresztény századokban is.

A *Belli civilis libri decem* könyvei közül az első három készült el az első Neroniáig, a következő hét könyv pedig ezt követően, nem egészen négy év alatt. A mű befejezetlen, a redakciót, mint már említettük, nem is maga Lucanus végezte. A *Pharsalia* jellegzetes terméke az irodalom 1. századi megújulásának, s mint minden, ami szokatlan, saját korában is nagy vitákat váltott ki, tény azonban, hogy jelentős hatást gyakorolt a kor epikájára: Statiusra, Silius Italicusra és Valerius Flaccusra. Petronius Satyriconjában parodizálja a *Bellum civile*t: minieposzt ír Lucanus modorában³.

³ Vö. még Petr. Sat. 118.c.: *Non enim res gestae versibus comprehendae sunt, quod longe melius historici faciunt, sed per ambages deorumque ministeria et fabulosum sententiarum tormentum*

Statius *genethliacont* küld a halott költő születésnapján Lucanus feleségének, Argentariának, Martialis védi a költőt az őt ért vádaktól: nem a kritikusok, hanem a kereslet dönti el, hogy ki a jó költő.

Az új irodalmi stílus körüli vitákra igen jellemző Quintilianus Lucanusról mint költőről alkotott véleménye: *Lucanus ardens et concitatus et sententiis clarissimus et, ut dicam quod sentio, magis oratoribus, quam poetis imitandus* (Quint. inst. 10, 1, 90). *Institutiójának* a leendő szónok olvasmányaiával foglalkozó részében tehát Lucanus nyelvezetének minden szépsége ellenére inkább szónokinak, mintsem költőinek minősíti a poeta előadói attitűdjét.

Tacitus *Dialogusában* (20. c.) Aper Lucanust a modern költők között tartja számon, aki-nek nyelvezetét a jelenkor szónokai is bizvást utánoszthatják: *Exigitur enim iam ab oratore etiam poeticus decor, non Accii aut Pacuvii veterno inquinatus, sed ex Horatii et Vergilii et Lucani sacrario prolatus. Horum igitur auribus et iudiciis obtemperans nostrorum oratorum aetas pulchrior et oratio exstitit.*

A Kr. u. 2. században, amikor az ízlés újabb gyökeres változáson ment keresztül, bizonyos fokú tartózkodással fogadják a polgárháború megénekelőjét: Fronto nem áall finom gúnyt űzni belőle, a költő technikájával és stílusával kapcsolatos aggályok azonban például Florust a legkevésbé sem akadályozzák abban, hogy történeti forrásként bőségesen használja Lucanus szövegét⁴.

Lucanus ezután közel egy évszázadra eltűnik a szemünk elől, hogy aztán Lactantius és Tertullianus munkáiban bukkanjon fel újra, akik – sok más szerző között – Lucanust is forrásként használták. Ha Lucanus utóéletét akár csak a Lactantius utáni első századokban kívánjuk vizsgálni, zavarba ejtően bőséges anyagra bukkanunk. A keresztény költészetben se szeri, se száma a Lucanus-allúzióknak. A költői formakincs ilyen módon való továbbélésével azonban ezúttal nem kívánunk foglalkozni. A próza is változatos módokon, sokféle helyzetben nyúl vissza Lucanushoz. Ezeket az idézeteket a következőkben az imént felvetett szempontok szerint vizsgáljuk.

Először tehát lássuk azokat az idézeteket, melyeknek motívuma Lucanus pogány mivolta. Ebbéli minőségében idézi a szerzőt Augustinus két, a 420-as évek elején született művében. Közülük az egyik a *De cura pro mortuis gerenda*. Itt Lucanus szerzősége olyan kevésbé számít, hogy Augustinus csak a *poetae* egyikéként hivatkozik rá (2. c.): sokszor egész hadseregek maradtak temetetlenül minden érdemük ellenére, s ha ezzel kapcsolatban a pogány költők olyanformán nyilatkozhatnak, hogy „*coelo tegitur, qui non habet urnam*” – vagyis akinek nincs hamvvedre, az ég földi testét – idézi Lucanust (b. c. 7, 819) –, akkor mennyivel kevésbé kell a holtak temetetleniségével a keresztényeknek foglalkozniuk. Nem tekinthetünk el azonban attól, hogy ne hívjuk fel a figyelmet ebben az esetben a költői intenció és az idézői értelmezés különbözőségére: az a Lucanus aligha a temetés szükségességét cáfolva írta mindezt, aki műve 9. könyvében a fájdalom tetőfokán lévő, hitvesét és egész életét sirató Cornelia szájába ezt a mondatot adja: *O bene nudi Crassorum cineres! Pompeio contigit ignis invidia maiore deum* (b. c. 9, 64 skk.). Ha Augustinus eljárása itt az egész interjúkból mondatokat kiragadó riporterére emlékeztet is, ne feledjük, az idézésnek ez a technikája, azaz az idézetet a mű egészétől elkülönítve történő értelmezés lehetősége sokat nyomott a latban, amikor a keresztények a pogányok tezauruszából felhasználható kincseket válogatták.

Az idézeteket nemcsak a kontextustól, hanem a szerzőtől elkülönítve is kezelhették. Ennek mi sem ékeesebb bizonyítéka, mint az, hogy amikor Augustinus Lucanus Erichtho-jelenetét citálja (de civ. Dei 4. c.), ahol a költő kifejti, hogy a thessaliai boszorkány képes volt lekántálni az égről a holdat, hogy az hatóerejét közelebből adhassa át az alá tett varázsfüveknek (*donec suppositas ... propior despumet in herbas*, Lucan. b. c. 6, 503), nem bélyegezte a témával szemben nagyon is elfogult szerzőt megrögzött hazudozónak, annak ellenére, hogy itt név szerint idézi őt, holott ehhez egybűt nem mindig ragaszkodik, és az a tény, hogy a költő eposzában a halottidézés témájának is nagy

praecipitandus est liber spiritus, ut potius furentis animi vaticinatio appareat quam religiosae orationis sub testibus fides.

⁴ Eugen WESTERBURG: Lucanus, Florus und Pseudo-Victor, RhM N.F. 37 1882 35-42

teret szentelt, nem teszi hittelenné őt a keresztény szerzők szemében, s nem veszélyezteti a tőle származó egyéb idézetek bizonyító erejét.

Szintén ekkorra datálható Augustinus egy másik helye a *Contra Iulianum*ban (5, 9, 38. §), ahol a Lucanus-idézet hatályát ismét a szerző pogány mivoltából meríti. „Gyakran szívesen idézed – mondja, pogány szerzők vélekedését, melyek, úgy gondolod, segítségére vannak. Ha tudod, figyeld hát meg tisztességes szívvel, mit írt egy költő Catórol.” Maga Augustinus is egy pogány költőhöz folyamodik tehát, és négy sort idéz Lucanus 2. könyvbéli Cato-leírásából, hogy azzal egy Szent Pál-idézetre kifuttatott, a *voluptashoz* való keresztény viszonyt firtató érvelést támasszon alá. A hosszas idézet szerzője itt sem fontos, annál fontosabb, hogy még egy pogány szerző szentenciájával is támadható az eretnek érv. Az, hogy a költőt Augustinus itt sem nevezi meg, azért is érdemel figyelmet, mert az idézet hosszúsága miatt alighanem utánanézett a helynek, s nevesíthette volna, ha akarja, nem úgy, mint egy pár szavas, fejből idézhető, és szállóigészerűen használható szöveg hely esetében.

Szintén pogány szerzőként idézi Augustinus Lucanust a *Contra Iulianum* egy másik helyén (2, 10, 35. §), ahol már ki sem emeli, hogy idézetről van szó, sőt tovább folytatja, mondhatni fokozza a lucanusi képet: „*usque adeo permiscuit imis longus summa dies*” (vö. Lucan. b. c. 3, 138-139), s annyira összekeveredik a fény és a sötétség fogalma, hogy egy Pelagius, egy Coelestius, egy Iulianus látónak mondható, míg egy Hilarius, egy Gregorius vagy egy Ambrosius viszont vaknak?

Míg az idézésnek ezt a módját, vagyis egy tévelygőnek egy pogány létére nála világosabban gondolkodó szerző véleményével való szembesítését, legalábbis Lucanusszal kapcsolatban, csak Augustinusnál találjuk meg, annál bőségebb a tematikus idézetek sora, melyek Ambrosiusnál, Cassidorusnál és Isidorus Hispalensisnél is előfordulnak, akik közül Isidorusról Lucanus-idézeteinek nagy száma miatt külön is szólunk.

Ambrosius 380 körül írt 6. levelében (14. c.) idézi Lucanust. Az idézés módja megegyezik az imént taglalt Augustinus-helyével: Izráel fiainak háborújával kapcsolatban idézi Lucanus híres szavait a *Bellum civile* elejéről: *jure quidem pro delicti pretio bellatum adversum propugnatores flagitiorum, sed misere in sua populum conversum viscera, et bello civili utrumque afflictum*. Az idézet önmagán túlmutató jelentőséggel is rendelkezik, amennyiben arra utal, hogy a háború, különösen pedig a polgárháború témája még a 4. században is Lucanust juttatta a művelt olvasó eszébe. Az, hogy Lucanus neve Ambrosiusnak is eszébe jutott volna a hely papírra vetésekor, nem igazolható, mégis rávilágít arra, hogy a háború mint téma egyik par excellence feldolgozásának alighanem a Lucanusé számított.

Augustinus a *De civitate Dei*ben kétszer is hivatkozik Lucanusra szintén a háború témakörében: egy helyen, ahol a Marius és Sulla közötti polgárháborút idézi fel, meg is nevezi a költőt, és őt somyri részletet idéz tőle (3, 27), később (15, 5) Romulus bűnét Káin vérbűnéhez hasonlítva ugyancsak egy Lucanus-idézetet talál a legszemléletesebbnek, bár ezúttal csak egy „*poeta quidam*”-mal hivatkozik a szerzőre: *Fraterno primi maduerunt sanguine muri* (Lucan. b. c. 1, 95). Az első citátumban az is szembetűnő, hogy az idézetet egy Lucanusra is oly jellemző oxymoronnal vezeti be: *De hac enim vindicta, quae perniciosior fuit, quam si scelera, quae puniebantur, impunita relinquerentur, ait et Lucanus* (August. de civ. Dei 3, 27). A mondat olyan hatást kelt, mintha fogalmazásmódjában fel szeretné vezetni az utána következő idézetet.

Hieronymus 123., Ageruchiához írott levele (17. c.) a római történelem viharai al kapcsolatban nemcsak idézi Lucanus egy szentenciózus részletét: „*Potentiam Romanae urbis, ardens Poeta describens, ait: Quid satis est, si Roma parum est* (Lucan. b. c. 5, 274).”, hanem szellemes játékot folytat az idézett hellyel: „*Quod nos alio mutemus elogio: Quid salvum est, si Roma perit?*” Az idézett szerző itt sincs megnevezve, „*ardens poeta*”-ként jelöli meg Hieronymus, s ezzel nem a szóismétlést akarja elkerülni, vagyis csak másként említi a másutt már megnevezett Lucanust, ugyanis másik Lucanus-idézet nincs a levélben. Ennek az idézetnek a jelentőségére még visszatérek.

Lucanus neve tehát alighanem felidézte művének témáját, a háborút, illetve annak még szörnyűbb formáját, a polgárháborút. Isidorus Hispanensis az *Etymologiae* 18. könyvének *De bellis* fejezetében a polgárháborúk külön alfaját alkotja meg a *Pharsalia* híres kezdősorai alapján: *Plusquam*

civile bellum est, ubi non solum cives certant, sed et cognati. Példának hozza rá a Caesar és Pompeius közötti polgárháborút, de nemcsak a két főszereplő após-vő viszonya miatt, hanem azért is, mert ebben a háborúban egyébként is testvér a testvérrrel, atya a fiúval harcolt. A név szerinti Lucanus-idézet csak ezután következik.

A tematikus csoportokban továbbhaladva szenteljünk most figyelmet két olyan helynek, ahol egy-egy Lucanus idézet támaszt alá egy keresztény szempontból igen fontos jelentéstani problémát. Az első hely Augustinus *De fide, spe et charitate* 8. fejezetében olvasható, ahol a szerző a *sperare* és *timere* jelentését különíti el. Mint állítja, egy költő (*poeta quidam*) ezt megfelelően választotta el a félelem fogalmától, amikor azt mondta: *liceat sperare timenti* (Lucan. b. c. 2, 15). Nem lehetjük, hogy itt Augustinus nem tudta kitől idéz, ugyanis szembeállítja Lucanus helyét egy másik költővel (*poeta alius*), akiről azt is tudja, hogy költőként jobb, mint az előző, a szót mégsem a megfelelő értelemben használja, amikor azt mondja: *hunc ego si potui tantum sperare timorem* (Verg. Aen. 4, 419). Ugyanennek a két igének a jelentését Isidorus a *Differentiae*ben ugyanezekkel a példákkal állítja szembe, csak ő a költőket is megnevezi, és mindössze különösnek találja a *sperare* vergiliusi használatát.

A tematikus idézetek sorában érdemes külön kezelni Isidorus Hispanensis *Etymologiae*ját, ahol a legváltozatosabb témákkal kapcsolatban lépten-nyomon Lucanusszal találkozhatott az olvasó. Lucanus az enciklopédiaíró számára is aranybánya volt: felhasználható földrajzi, vízrajzi, matematikai, csillagászati, grammatikai fejezetekben éppúgy, mint a hajózási, hadászati, zoológiai és botanikai, valamint mezőgazdasági fejezetek írásakor. Ugyancsak tudományos forrásként használja *Ad Sisebutum regem* c. művében. Az *Etymologiae* kapcsán szót érdemel az a körülmény, hogy 12. könyvének 4. fejezete túlnyomórészt Lucanusra épül, mégpedig a *Bellum civile* 9. könyvének kigyókatalógusára, ahol Lucanus Cato libyai menetelésével kapcsolatban több száz sort szentel a katonákat tizedelő veszedelmesebbnél veszedelmesebb kigyófajták részletezésének. Ezeket a fajtákat Isidorus is ismerteti a hozzá tartozó Lucanus-idézetrel, s a költőtől oly bőségesen idéz, hogy helyenként a forrást már meg sem nevezi.

Végezetül térjünk át az idézetek kontextusának tanulságaira. Ezeket már egyes helyek ismertetése kapcsán fentebb említettük, ti. hogy némelykor az idézett kiléte nem annyira fontos, mint inkább pogány mivolta. Az is kiderült, hogy az idézés módja bizonyos esetekben arra utal, hogy a szerző szállóigészerűen idéz. Nem lehetetlen, hogy ezeknek az idézeteknek egy része a vizsgálat tárgyát képező századokban már létező florilegiumokból származik.

Különösen érdekes egy Hieronymusnál található Lucanus-idézet felvezetése. A hely a már említett Ageruchia-levéliben található, ahol Hieronymus Lucanust nem név szerint idézi, hanem „*poeta ardens*”-nek titulálja. Említettük, hogy a kifejezés nem tekinthető a már korábban előfordult név egyszerű helyettesítésének, hiszen a levélben Lucanus neve nem fordul elő. Hajlamosak lennénk tehát egyszerűen semmitmondó jelzőnek venni az „*ardens*” szót, ha nem lenne szembetűnő, hogy Hieronymus a szót éppen Lucanusszal kapcsolatban használja, akiről Quintilianus így nyilatkozik: *Lucanus ardens et concitatus* ... Amennyiben az *ardens* melléknév használata személyekkel, különösen pedig költőkkel kapcsolatban hétköznapi lenne, nem is kellene talán akkora jelentőséget tulajdonítanunk a helynek. A szó kötéseinek vizsgálata során azonban kiderült, hogy sem a keresztény, sem a pogány szerzőknél költővel kapcsolatban másutt nem fordul elő. Ha viszont csak ez a két ilyen előfordulása van, és ráadásul ugyanarra a költőre vonatkoztatva, biztosra vehetjük, hogy a Hieronymushely kapcsolatban áll a jelző forrásával, Quintilianusszal. Az, hogy Hieronymus miért éppen ezzel a jelzővel látta legjobbnak aposztrofálni a költőt az Ageruchiahoz írott levélben, már kérdéses. Bizonyára nem az özevegnek szánt irodalmi játékról van szó. Valószínűbbnek tetszik, hogy a Quintilianust ismerő szerzőnk önkéntelenül jutott eszébe a jelző, amikor éppen Lucanust készült idézni. A költőnek quintilianusi jelzővel való megnevezése a császárkori szónoklat-tanár alapos ismeretére utal, aki elismerte Lucanus költői nagyságát, csak éppen kifejezőmódjának hatásadás volt a (*ardens et concitatus*) miatt inkább szónoki példának, mint költőinek tartotta.

A Lucanusszal kapcsolatos paradox vélemények közül sem Quintilianus vetette papírra a legutolsót, ti. hogy a költő „*magis oratoribus, quam poetis imitandus*”. Ugyan ez az ítélet inkább stilisztikai alapon formál véleményt a költőről, de hasonlósága szembetűnő mind Servius ítéletével: „*Lucanus ideo in numero poetarum esse non meruit, quia videtur historiam componere, non poema*” (ad Aen. 1, 382), mind Isidorus Lucanusról mondott véleményével, miszerint „*Lucanus ideo in numero poetarum non ponitur, quia videtur historiam composuisse, non poema*”. E mondat népszerűségére egyébként mi sem jellemzőbb, mint az, hogy még a Lucanus-scholionokban is feltűnik (*Lucanus dicitur a plerisque non esse in numero poetarum, quia omnino historiam sequitur, quod poeticae arti non convenit*), a 8. században pedig Jordanes Episcopus *ablativus absolutusszá* formálja: „*Lucano plus historico quam poeta testante*”. A quintilianusi és a többi, imént idézett hely tartalmi különbsége ellenére a megfogalmazás rokonsága aligha vitatható, ami adalékként szolgálhat nemcsak egy költő sajátos megítélésének történetéhez, és egy hieronymusi jelző háttéréhez, hanem annak a felméréséhez is, hogy mennyire elevenen hatott Quintilianus mint esztéta a sajátjától oly különböző világnézeti közegben, és még több száz évvel véleményének megformálása után is.

POGÁNYOK CONTRA ZSIDÓK ÉS ERETNEKEK

AZ ELVIRAI ZSINATON:

A VALLÁSOK KÖZÖTTI DISZKRIMINÁCIÓ

EGY KORAI PÉLDÁJA?¹

A IV. század elejére datált elvirai zsinaton tárgyalt fontos kérdések egyike volt az olyan vegyes házasságok ügye, melyeket nem katolikus férfiak kötöttek katolikus leányokkal: ezek a nem-katolikus férfiak – a zsinat tanúsága szerint – lehetnek pogányok (itt a fogalom tisztán vallási közös-ségként értelmezendő), zsidók vagy eretnekek. Mindez önmagában még nem volna különös, hiszen már a III. század első felében élt Tertullianus és Órigenész is elutasítja az ilyen frigyeket, ám sokkal figyelemre méltóbb, hogy a zsinat diszkriminációt vezet be a különböző csoportok között, amennyi-ben különböző eljárásmodot ír elő egyrésről a pogányokkal, másrésről az eretnekekkel és zsidókkal kapcsolatban. Ennek a különbségnek a lényege, hogy míg a pogánnyal kötendő vegyes házasság ese-tére nem írnak elő szankciókat a zsinati atyák, addig, ha a keresztény lány eretnekhez vagy zsidóhoz megy feleségül, szüleit öt évre kizárják a keresztény közösségből. A kutatók értékelése szerint ennyi-ben tehát a pogányokkal szemben megnyilvánuló pozitív, vagy a másik oldalról nézve az eretnekek-kel és zsidókkal szembeni negatív diszkriminációnak lehetünk tanúi².

Jelen tanulmányomban ennek az állításnak a valódiságát fogom vizsgálni, amennyiben górcső alá veszem a zsinat vegyes házasságokat szabályozó kánonjait. Ezzel a kérdéssel foglalkoznak a 15–17. kánonok, s néhány kutató³ véleménye szerint ez a 67. kánon tárgya is. Nem kell azonban foglalkoznunk ehelyütt a 67. kánonnal, részben mert nem értek egyet azokkal, akik szerint a 67. ká-nonban tiltott viszony a vegyes házasságok, sőt egyáltalán a házasságok kérdésében adna útmutatást⁴, másrészt pedig ha el is fogadnám ezen kutatók véleményét, a kánon akkor sem érintené jelen dolgozat témáját, ugyanis a tiltott csoport csupán egy kivételes esetet képez⁵, a pogányok egy speciális rétegét; a jelenleg tárgyalandó téma pedig csak „rendes”, azaz általános értelemben vett pogányokkal foglal-kozik.

¹ Jelen írás tartalma a római „Augustinianum” Patrisztikus Intézet által szervezett nemzetközi konferencia (Convegno Patristico - Incontro di studiosi dell' antichità cristiana, Istituto Patristico „Augustinianum”, Roma) keretében is elhangzott 2001. május 6-án, s megjelent annak kötetében: *Ancora sul divieto dei matrimoni misti al concilio di Elvira*, in *I concili della cristianità occidentale (secoli III-V)*. XXX. Incontro di studiosi dell' antichità cristiana, Roma, 3–5 maggio 2001. Institutum Patristicum „Augustinianum”, Róma 2002, 581–588; ennek az írásnak bővített és részben átdolgozott változata a jelen tanulmány.

² Vö. pl. K. WEINZIERL, *Die Gesetzgebung der Kirche über die religiös gemischte Ehe von ihren Anfängen bis zum neuen kirchlichen Gesetzbuch*, in *Lebendige Seelsorge* 12 (1961), 223; P. MAHFOUD, *Les mariages mixtes: étude historique-canonique*, in *Apollinaris* 28 (1965), 88: „Notons que ces canons sont plus sévères pour les juifs et les hérétiques, que pour les païens”.

³ P. LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos en el concilio de Elvira*, in *AHDE* 24 (1954), 548. és D. RAMOS-LISSÓN, *Die hispanischen Konzilien vor der Konversion Reccareds*, in J. ORLANDIS – D. RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, (Konziliengeschichte, W. Brandmüller (szerk.)), Ferdinand Schöningh, Paderborn 1981, 25, 98.

⁴ Vö. pl. K. J. VON HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, Paris 1907. I/1.-nak a kánonhoz adott magyarázatát.

⁵ Vö. LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos...*, 550.

Mint hogy nem szándékom az elvirai zsinat kimerítő tárgyalása, nem óhajtok ehelyütt vitába bocsátkozni a zsinat kánonjainak egységét, illetve egyetlen zsinathoz rendelkezhetőségét illetően sem. Hiszen miután vizsgálatom köréből kivettem a 67. kánont, akár elfogadjuk, hogy mind a 81 kánont egyetlen zsinat mondta ki⁶, akár azon kutatók álláspontját tesszük magunkévá, akik szerint különböző kánonok gyűjteményéről van szó⁷, mivel mindannyian egyetértenek abban, hogy az első 21 vagy 22 kánon egyetlen zsinathoz tartozik, melyet valószínűleg Elvirában tartottak a IV. század elején, nagy bizonyossággal állíthatjuk, hogy a kérdéses három kánon (15–17.) egyetlen zsinat fogadta el, s ezért feltehetően előírásaikban bizonyos belső logikát vélelmezhetünk.

Ugyanazon megfontolásból, mint amit a 67. kánonnal kapcsolatban fent kifejtettem, nem foglalkozom ehelyütt a 17. kánonnal sem, minthogy ebben is a pogányoknak csupán egy speciális csoportjáról esik szó:

can. 17.: *De his qui filias suas sacerdotibus gentilium coniungunt.*

*Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas iunxerint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem*⁸,

vagyis csak a pogány papokról. Hogy miért hagyja figyelmen kívül jelen tanulmány azokat a kánonokat, amelyek a pogányok speciális csoportjaival foglalkoznak, s nem általában véve minden pogányra nézve jelentenek ki valamit? Azért, mert ebben az írásban arra a jogi „következtetlenség”-re akarom felhívni a figyelmet, amely a 15. és a 16. kánonok között fedezhető fel: e kánonok viszont csak általában beszélnek pogányokról, eretnekekről és zsidókról⁹.

A vizsgált kánonok tehát a következők:

can. 15.: *De coniugio eorum qui ex gentilitate veniunt.*

Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonio dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterio animae resolvatur.

can. 16.: *De puellis fidelibus, ne infidelibus coniungantur.*

Haeretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsi catholicas dandas esse puellas; sed neque iudeis neque haereticis dare placuit eo quod nulla possit esse societas fidei cum infidele. Si contra interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet.

⁶ Vö. pl. HEFELE –LECLERCQ, *Histoire des conciles*, ibidem; Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, I, 1, Madrid 1929, 301; J. GAUDEMET, *Concile d'Elvire*, in *DHGE*, XV (1963), 317–348; J. VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid 1963, passim; M. SOTOMAYOR Y MUÑOZ, *La Iglesia en la España Romana*, in *Historia de la Iglesia en España*, R. G. Villoslada (szerk.), EDICA, Madrid 1979, 82–83; D. RAMOS-LISSÓN, *En torno a la autenticidad de algunos cánones del concilio de Elvira*, in *ScrTh* 11 (1979), 181–186; ID., *Die hispanischen Konzilien* ..., 3; M. SOTOMAYOR, *Las actas del concilio de Elvira. Estado de la cuestión*, in *Spania. Studis d'Antiquitat Tardana oferts en homenatge a Pere de Palol i Salellas*, Abadía de Montserrat, Barcelona 1996, 266.; C. DEL VALLE RODRÍGUEZ, *El concilio de Elvira*, in *La controversia judeocristiana en España desde los orígenes hasta el siglo XIII. Homenaje a Domingo Muñoz León*, C. del Valle Rodríguez (szerk.), CSIC, Madrid 1998, 13.

⁷ Vö. C. S. BERARDI, *Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti*, vol. I, Taurini 1752, 24; M. MOLKENBUHR, *Dissertatio critica de Concilio Trullano, Eliberitano, etc.*, Monasterii 1791, idézve in HEFELE–LECLERCQ, *Histoire des conciles*, I/1, 214; M. MEIGNE, *Concile ou collection d'Elvire?*, in *RHE* 70 (1975), 361–387; R. GRYSO, *Dix ans de recherches sur les origines du célibat ecclésiastique*, in *RevTheolouv* 11 (1980), 157–185; J. SUPERBIOLA MARTÍNEZ, *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira*, Universidad de Málaga, 1987; G. FERNÁNDEZ, *Recensione su Superbiola Martínez: Nuevos concilios...*, in *HAnt* 16 (1992), 400; J. VILELLA-P.-E. BARREDA, *Los cánones de la Hispania atribuidos a un concilio iliberritano*, in *I concili della cristianità occidentale (secoli III–V)*, XXX. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 3–5 maggio 2001. Institutum Patristicum „Augustinianum”, Roma 2002, 567–568.

⁸ A kánonok szövegét G. MARTÍNEZ DÍEZ – F. RODRÍGUEZ, *Concilios Galos, Concilios Hispanos: primera parte*, in *Monumenta Hispaniae Sacra, Serie Canónica: La Colección Canónica Hispana*, IV, Madrid 1984, 247. kritikai kiadása szerint idézem.

⁹ Az *ethnici* illetve *schismatici* kategóriába tartozók csoportját ld. lent.

Minthogy pedig a kánonok címei a dekrétumoknál későbbi korra mennek vissza¹⁰, a következő elemzés tárgyát csupán a kánonok tényleges szövege fogja képezni, vagyis a két kánon cím nélkül:

can. 15.: *Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonio dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterio animae resolvatur.*

can. 16.: *Haeretici si se transferre noluerint ad ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas; sed neque Iudaeis neque haereticis dare placuit eo quod nulla possit esse societas fidei cum infidele. Si contra interdictum fecerint parentes, abstinere per quinquennium placet.*

A problémával foglalkozó különböző írásokban általában kétféle magyarázatot szoktak felhozni a fenti diszkriminációra:

– az első magyarázat abból indul ki, hogy a pogány vallás a zsinat idején már hanyatlóban volt, következésképpen a pogány férfiak általában nagyobb vallási toleranciával viselkedhettek keresztény feleségük iránt, mint tehették azt az esetleges eretnek, illetve pogány férfiak. Ha tehát nagyobb a tolerancia, kisebb veszély fenyegeti a keresztény fél hitét, és ezzel együtt nagyobb esély van arra, hogy a férj nem gördít akadályokat a gyermekek keresztény hitben való nevelése elé, s nagyobb az esély a nem keresztény férj esetleges megtérésére is, mint lenne egy kisebb vallási toleranciát mutató eretnek vagy éppen zsidó férj esetén.

– a másik magyarázat kiindulópontja a pogányok vélelmezett aránya az eretnekekhez, illetve zsidókhoz képest: minthogy sokkal többen követték a régi római vallást, mint az utóbbi két csoport hitét, feltehető, hogy több vegyes házasságot kötöttek keresztény lányok pogányokkal, mint eretnekekkel, illetve zsidókkal. Ezen magyarázat képviselői szerint a pogányokkal kötendő vegyes házasságok irányában tapasztalható kisebb szigor az ilyen házasságok nagyobb számának volna betudható.

Közös e két magyarázatban, hogy inkább „tanács”-ként értelmezik a 15. kánont, mint abszolút tilalomként: azzal támasztják alá ezt a tételüket, hogy ez a kánon nem tartalmaz szankciót¹¹.

Ami ezen magyarázatok kritikáját illeti, meg kell jegyezni, hogy az első magyarázat előfeltevéséből, miszerint a pogány vallás hanyatlóban volna az elvirai zsinat idejében, nem következik, hogy ezért kisebb veszélyt is jelentett volna a vegyes házasságban pogánnyal együtt élő keresztény számára, hiszen ez a vallás volt az állam hivatalos vallása, ezért a férj esetleges vallási közömbösségét ellentételezhette az államnak ez irányban kifejtett kényszerítő ereje – ami viszont nem volt meg a másik két csoport esetén.

Azonban további két problémára sem adnak választ a fenti magyarázatok.

Ha ténylegesen kevésbé problematikusnak ítélik a zsinati atyák a pogány-keresztény között létrejött vegyes házasságot, akkor éppenséggel kevésbé érthető, miért éppen erre a fajta vegyes házasságra mondják: „*adulterium animae*”¹², s miért nem használják ezt vagy esetleg egy még ennél

¹⁰ Vö. pl. MEIGNE, *Concile...*, 362; VILELLA - BARREDA, *Los cánones de la Hispana...*, 546.

¹¹ HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, I/1, 231; WEINZIERL, *Die Gesetzgebung...*, 223; LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos...*, 546; J. HAIDUK, *Mischehe. Eine pastoral-historische Untersuchung der Mischehe von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Agde (506)*, Düren 1965; J. GAUDEMET, *Le concile d'Elvire, in Elvire*, DHGE 15, col. 331; 81–82; G. TOMKO, *Matrimoni misti*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1971, 43; R. CACITTI, *L'etica sessuale nella canonistica del III secolo*, in R. CANTALAMESSA (Ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano, 1976, 110; A. MONTAN, *Alle origini della disciplina matrimoniale canonica, in Apollinaris* 54 (1981), 164, 59. j. és A. M. RABELLO, *Il problema fra ebrei e cristiani nella legislazione imperiale e in quella della Chiesa (IV-VI secolo)*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, VII Convegno Internazionale, Perugia, 1988, 214.

¹² Ezen a ponton kell szólni VILELLA - BARREDA, *Los cánones de la Hispana...*, passim téziséről, miszerint majdnem minden kánonban interpolációkat kellene vélelmeznünk: így ebben is (vö.: *Uo.*, 572.), s éppenséggel a kánon elején található *propter copiam puellarum*, illetve a tilalom másik indoklása, a kánon végén fellelhető *ne aetas in flore tumens in adulterio animae resolvatur* megjegyzésekben kellene látnunk az interpolációs tevékenységet. Eltekintve attól a nehézségtől, hogy a szerzők a 15. kánonra vonatkozó állítólagos interpolációt sehol sem igazolják kifejezetten, hanem csak az írásuk végén hozzák függelékben, a cikk alap tézise (*Uo.*, 550.:



is erősebb kifejezést az eretnekekkel, illetve zsidókkal kötendő házasságokra. A másik probléma, hogy a kánonok nem nevezik *infideles*-nek a pogányokat, csupán az eretnekeket illetve a zsidókat illetik ezzel a jelzővel¹³. Annál is inkább furcsa ez, minthogy 2 Kor 6, 14–16 egyértelműen *infideles*-nek nevezi például Baal követőit és a bálványimádókat, vagyis a korabeli keresztény nyelvhasználat szerint a pogányokat (*“Nolite iugum ducere cum infidelibus. Quae enim participatio iustitiae cum iniquitate? Aut quae societas luci ad tenebras? Quae autem conventio Christi ad Belial? Aut quae pars fidei cum infidei? Qui autem consensus templo Dei cum idolis?”*)

Ez utóbbi megfontolásból indulhatott ki Mansi¹⁴, amikor a 16. kánonban található második *haereticis*-t *ethnicis*-re (azaz *paganis*-ra) cseréli, megszüntetve ezzel a felesleges és zavaró ismétlést. Lombardía szerint viszont ha elfogadjuk ezt a javítást, akkor azt kellene feltennünk, hogy az atyák önmagukkal kerültek volna ellentmondásba, hiszen amíg a 15. kánonban nem helyeznek kilátásba semmilyen szankciót azok részére, akik a tilalom ellenére vegyes házasságot kötnek, addig a 16.-ban öt évre kizárják a keresztény leány szüleit a keresztény közösségből. Lombardía másik érve Mansi fenti javaslata ellen azt mondja, hogy mivel a kánonok a folyamatosság megtörése nélkül következnek egymás után, ezért nem lenne logikus, hogy az egyik csoportra vonatkozó tilalmat megismételnék – ez lenne a helyzet, ha elfogadnánk az *ethnicis*-t a *haereticis* helyett¹⁵.

Del Castillo ugyanakkor nem tartja elképzelhetetlennek, de még csak ellentmondásosnak sem Mansi megoldását, amennyiben véleménye szerint a zsinati atyák általános tilalmat akartak kimondani a 16. kánonnal, ám előbb egy speciális tilalmat fogalmaztak volna meg a 15.-ben, hogy ezzel még inkább visszatartsák a szülőket, akik a keresztény leányok nagy száma és az ezért már szinte elfogadottá vált vegyes házasságok gyakorlata miatt esetleg nem vennék olyan komolyan a 16. kánonban olvasható tilalmat. Del Castillo véleménye szerint tehát ezen figyelmeztetés után tértek volna rá az általános tilalom megfogalmazására¹⁶. Erőltetettnek tűnik azonban ez a magyarázat: nem világos például, hogy miért tették volna az atyák a kivételre vonatkozó megjegyzést előbbre, s miért nem az általános tilalommal kezdték. Általában ez szokott lenni a jogi szövegekben követett eljárás, miszerint először elmondják, mire is vonatkozik a tilalom, s ha esetleg fontosnak tartja még a törvény megszövegezője, hogy felhívja az érdekeltek figyelmét a tilalom kivétel nélkül való voltára, esetünkben arra,

“...en los cánones se detectan fácilmente varias adiciones, pues con frecuencia presentan una serie de expresiones semejantes que se diferencian claramente del texto en el que insertan: tales interpolaciones confieren a los presuntos cánones hispanos una uniformidad de la que antes carecían”) meglehetősen ingatag, amennyiben csupán bizonyos mondatrészek (az állítólagos interpolációk) hasonló mondattani, illetve lexikális felépítésére hivatkoznak, amikor ezeket interpolációként értelmezik, s nem vetnek számot azzal a ténnyel, miszerint ezek a hasonlóságok éppenséggel abból is adódhatnak, hogy szinte kivétel nélkül indoklást, magyarázatot adnak az illető szankcióra, a szöveg többi részétől pedig talán azért különbözhetnek, mert azokban nem indoklásról, hanem kijelentésről, tiltásról van szó. Ám ha a szerzők által kifejezett tárgyalt és igazolt esetekre nézve el is fogadnánk a kompiláció tényét, a 15. kánon idézett szakaszaival kapcsolatban kételyemet fejezném ki, ugyanis egyrészt az interpoláció feltételezésének alapja mindössze az lenne, hogy indoklásról van szó, másrészt pedig nem lenne érthető, miért csak a pogányokkal kapcsolatban toldotta volna be a késői szerkesztő az *adulterium animae*-vel kapcsolatos kijelentéseit, különös tekintettel arra, hogy az interpoláció feltételezett idejében az eretnekek, zsidók és pogányok közül már minden bizonnyal éppenséggel az utóbbiak képezték a legkisebb arányt a vegyesházasságokban.

¹³ Az *infideles*-t tartalmazó mellékmondat szintén interpolációnak minősül VILELLA–BARREDA-nál (Uo., 561.), amennyiben tartalmazza az interpoláció elméletének legfőbb alapjául szolgáló ismétlődő *eo quod* kifejezést. Az elmélet elfogadásának esetén ez a probléma megszűnik, illetve azzal magyarázható, hogy éppen azért tették csak az eretnekek és zsidókkal kapcsolatos tilalom végére, mert ebben az időben a pogányok mint vallási csoport nem léteztek többé, így csak erre a két csoportra vonatkozó tilalmat volt fontos megerősíteni egy ilyen indoklással.

¹⁴ J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, vol. 2., Florentiae, 1759, col. 8, oldaljegyzet a 16. kánonhoz.

¹⁵ LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos...*, 551–552.

¹⁶ A. DEL CASTILLO, *Los impedimentos para el matrimonio con paganos en el concilio de Elvira*, in *Hispania* 42 (1982), 334.

hogy semmilyen érv, még a lányok esetleges nagyobb száma sem ment fel a tilalom betartása alól, akkor ezt egy második mondatban tehetné meg¹⁷.

Míthogy tehát az eddig bemutatott magyarázatokat nem találtam kielégítőeknek, új utat javaslok a probléma megoldására: tekintsük a két kánont egynek, feltételezve, hogy az eredetileg túl hosszú tiltó mondatot a kézirati hagyományozás során véletlenül szakították két részre. A jelenség magyarázatára és illusztrálására elég, ha a 10-es és 11-es kánonok esetére gondolunk, ahol ugyanez történt¹⁸, ugyanakkor a kánon szétválasztásából adódó ellentmondás sokkal szembetűnőbb volt, s hamarabb felfigyeltek rá a kutatók.

Javaslatommal több probléma is megoldódik a szöveg értelmezésében:

1. A pogányok is az *infideles* kategóriájába esnek: a Pál apostolnál olvasható *infidelis* jelző, melyre az atyák minden bizonnyal jól emlékeztek¹⁹, az ő koruk pogányaira is vonatkozik. Következésképp a szankció a pogányokat is érinti²⁰.

2. A 15. kánon szövege a *minime* kifejezést használja, s nem az általános *non* tagadószót. Ha ennek a szóválasztásnak jelentőséget tulajdonítunk, ismerve az első tiltószó jelentésárnyalatait, az a benyomásunk támad, hogy az atyák nem egy egyszerű tiltást akartak kifejezni a *minime* használatával: a *minime* tagadószónak ugyanis – Forcellini szerint – vagy hasonlóító értelme van, vagy pedig jelentése erősebb az egyszerű *non*-nál, illetve „nequaquam”-nál²¹. Rodrigueznak a vizigót zsinatok szókincséről írott munkája szerint²² pedig *minime* ezeknek a zsinatoknak a nyelvében annyit jelent, mint: *de ningún modo* (semmiképpen sem) – ezt támasztják alá a zsinat többi kánonjaiban található példák is²³. Mindhárom jelentésárnyalat kifejezi azonban, hogy különböző fokozatok vannak a tilalomban –

¹⁷ A pontosság érdekében meg kell említeni azt a korrekciós javaslatot is, amelyet először E. FLÓREZ, *España Sagrada*, vol. XII, Madrid, 1904 (az 1754-es kiadás újranyomása), 198. fogalmazott meg, aki tudniillik - GAUDEMET, *Le concile d'Elvire*, 331 szerint "non sans raison", DEL CASTILLO, *Impedimentos para matrimonio...*, 333 szerint viszont "sin dar ninguna razón para ello" - a második "*haereticis*"-t a "*schismaticis*" kifejezéssel cserélte ki. J. TEJADA Y RAMIRO, *Collección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española*, Vol. II., Madrid 1850, 53 a rövidsége, illetve a kánon tartalmának a karthágói zsinat 12. kánonjával való hasonlóságára hivatkozva elfogadja ezt a javítást. Vö.: ugyanebben az értelemben LOMBARDIA, *Los matrimonios mixtos...*, 546–547. Ha ennek a javításnak a problematikája nem is tartozik szorosan jelen dolgozat témájához, szükségesnek tartom megjegyezni, hogy véleményem szerint nincs szükség rá, amennyiben az ismétlés oka kereshető a mondat a belső logikájában, mellyel az atyák a zsidók csoportját az eretnekek mellé helyezték; mintha magyarul azt mondanánk: "de nemcsak az eretnekeknek nem szabad, hanem a zsidóknak sem". Ha pedig magyarázható és értelmezhető a kézirati hagyomány nagy része által hozott szövegváltozat, nincs szükség javításra sem.

¹⁸ L. pl.: HEFELE-LECLERCQ, *L'histoire des conciles*, I/1, 294; VILELLA - BARREDA, *Los cánones de la Hispania...*, 557–560.

¹⁹ Cf. RAMOS-LISSÓN, *Die hispanischen Konzilien* ..., 26.

²⁰ Ha elfogadjuk a Vilella - Barreda által bemutatott "kompiláció-elméletet" (ld. fent), akkor ez az érv - mint ahogy a probléma is - eltűnik, ugyanakkor a megoldási javaslat ismertetése után megkockáztatható talán az a felvetés, miszerint talán épp a kompilátorok szakították volna szét az illető kánont - akár szándékosan, akár akaratlanul -, megszüntetve ezzel a vegyesházasságokra kirótt büntetést a pogányok tekintetében, hiszen ez a vallási csoport a kompilációs tevékenység idejére megszűnt létezni.

²¹ E. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, Padova, 1940, vol. III., 584.: "1. Generatim est idem ac minimum, minus quam ceteri: et non tam ad negandum, quam ad maxime minuendum pertinet: continet enim comparisonem... 2. Speciatim, saepe ad negandum pertinet, et maiorem habet vim, quam non, nequaquam."

²² J. M. RODRIGUEZ, *Lexico de los Concilios Visigóticos de Toledo*, vol. II., 419.

²³ Vö. pl. a 24-es kánont: *Omnes qui in peregre fuerint baptizati, eo quod eorum minime sit cognita vita, placuit ad clerum non esse promovendos in alienis provinciis*, az 51. kánont: *Ex omni haerese fidelis si venerit, minime est ad clerum promovendus. Vel si qui sunt in praeteritum ordinati, sine dubio deponantur* és az 53. kánont: *Placuit cunctis ut ab eo episcopo quis recipiat communionem a quo abstentus in crimine aliquo quis fuerit. Quod si alius episcopus praesumpserit eum admitti, illo adhuc minime faciente vel consentiente a quo fuerat communionem privatus, sciat se huiusmodi causas inter fratres esse cum status sui periculo praestaturum*. Az első mondatban található példának esetleg még ellenvehető, hogy a *minime* választása a non ismétlésének az elkerülése céljából történt. A következőben viszont szigorú tilalmat vezet be a *minime*: hatálya kiterjed a múltira is. Az utolsó mondatban a *minime* egy megállapításban szerepel, értelme azonban érezhetően erősebb az egyszerű "nem"-nél.

még ha ezek a fokozatbeli különbségek nem is jelennek meg a szankcióban. Ha mármost a hasonlító értelmet: „mindennél kevésbé, a legkevésbé” alkalmazzuk a kérdéses mondatra, kell egy másik tiltás is, hiszen ezzel összehasonlítva volna csak megmagyarázható a minime hasonlító értelme. Ez a másik tiltás pedig éppen a következő tagmondatban lelhető fel: *haeretici ... nec ipsis...*, melynek értelmében a pogányokat illetően – legalábbis elméletileg²⁴ – szigorúbb tilalmat fogalmaztak meg az atyák, mint tették azt az eretnekekkel kapcsolatban. Elsősorban tehát a pogányokkal kötendő vegyes házasságtól óvják a leányokat, s csak másodsorban beszél a kánon az eretnekekkel, illetve zsidókkal kötendő nászról. Úgy tűnik tehát, hogy a tilalom megfogalmazásának elsődleges oka éppenséggel a keresztény lányok és a pogány férfiak között kötött vegyes házasságok nagy száma lehetett, s ezért beszélnek csak másodsorban az egyéb vegyes házasságokról: hogy ezzel – mintegy – átfogó szabályozást adjanak.

3. Javaslatommal jobban értelmezhető az eredetileg a 16. kánonban található *nec* tagadószó is. Az első mondatot (amelyik a pogányokra vonatkozik) és a másodikat (amelyik az eretnekekről és a zsidókról beszél) összekapcsolja a *nec* tiltószó is²⁵. Ez a *nec* teljesen világossá teszi, hogy a tilalom – legalábbis gyakorlatilag – pontosan ugyanúgy vonatkozik az eretnekekkel és a zsidókkal, mint a pogányokkal kötendő házasságokra. Ha viszont két, egymástól független, s csak a felsorolásban egymás után álló kánonról volna szó, érthetetlen lenne a kapcsoló és visszautaló értelmű tagadás használata.

4. Az a tény, hogy csak a pogányok tekintetében beszél a kánon *adulterium animae*-ről, kiválóan értelmezhető, ha elfogadjuk, hogy a zsinati atyák alapvetően a fent már említett problémából indultak ki: a keresztény leányok és pogány férfiak között létrejött házasságokból, amelyek valószínűleg gyakoribbak voltak, mint az egyéb típusú vegyes házasságok. Ez a nagyobb gyakoriság tehát tényleg meghatározó lehetett a zsinati atyák eljárásában, azonban nem abban az értelemben, hogy emiatt ne szankcionálták volna az ilyen házasságokat, hanem úgy, hogy mivel ez a fajta vegyes házasság volt a keresztény leányokra leselkedő legnagyobb veszély, emiatt került egyáltalán szóba a zsinaton a vegyes házasságok ügye.

5. A „újraegyesítéssel” tehát jobban illik az immár 15–16-os számú kánonunk a többi 79 (illetve 20) kánon közé, ugyanis mindössze egy olyan van köztük (a 19-es), amely nem szankcionálja

²⁴ Vö. az e részhez tartozó magyarázatot: *ne aetas in flore tumens in adulterio animae resolvatur*.

²⁵ Ezt a *nec* kötőszót interpolációs tevékenység eredményeként fogja fel VILELLA - BARREDA, *Los cánones de la Hispana...*, 561, s mint ilyen kiveszi a szövegből: ugyanakkor semmilyen szövegkritikai érv nem támasztja alá ezen eljárását. A kritikai kiadásban olvasható verziók egyike sem hagyja el a *nec*-et (egyetlen verzió helyettesíti csak *ne*-vel, de ez a csere nem jelent változást a kánon értelmezésében), s az eltérő szövegváltozatok mindegyike teljes értelmet ad a *nec*-kel, tehát ebből a szempontból nem lenne szükség a partikula törlésére. Jóllehet szerzőink logikai okként hivatkoznak a „felesleges” ismételésre, a redundanciára, amelyre az eretnekekkel kapcsolatban kerülne sor, ám korántsem biztos, hogy az eretnekek csoportjának kétszer történő említése redundanciaként értelmezendő, ugyanis más kontextusban szerepel az eretnekek csoportja a kétszeri említés során. A következő mondat elején található *sed* kötőszót szintén szövegváltozatok alátámasztására hozzák fel: ennek ellentétes értelmét figyelmen kívül hagyván a *nec* megtartásával - s bár valóban helyére kerül a *sed* az általuk megadott verzióval (azaz a *nec* elhagyásával), azonban a *nec*-et a fentiek értelmében nehezen hagyhatjuk el. Ezen megoldás mellett szól ugyanakkor, hogy a kánonok másik forrása, a tilalmakat rövidítve hozó *Epitome* által kínált verzió ugyanezt az álláspontot tükröznék, amennyiben a probléma másik oldaláról közelítve meg a kérdést megtiltja, hogy az egyetemes egyházhoz visszatérő eretnekek lányait zsidókhöz vagy pogányokhoz adják: *heretici si conversi fuerint filias si dederint iudeis vel hereticis quinque annos peniteant*.

Nem biztos ugyanakkor, hogy a *sed* nem lenne értelmezhető a Martínez-Díez-Rodríguez féle kritikai kiadás szerinti verzióban: a ellentétet kifejező *sed* kötőszót azért használnák, hogy kifejezzék, a tilalom nem csupán a pogányokra és az eretnekekre vonatkozik, hanem a zsidókra is, s ennyiben ugyanúgy tilos a velük való házassági kapcsolat, mint az eretnekekkel.

További megoldás lehetne még a *noluerint* cseréje a kódexek csaknem fele által hozott *voluerint*-re: ebben az esetben is megszűnne a redundancia (hiszen először az eretnekeknek azokra a kategóriájára reagálnának a zsinati atyák, akik át akarnak térni, s csak ezután térnének át a zsidókra és az eretnekekre) - így a *sed* is visszakapná ellentétes értelmét.

Az első megoldás (a Vilella-Barreda által is ajánlott verzió) elfogadása esetén a *nec* értelmére alapozott érv eltűnik, ám a másik két variációnál érvényben marad.

a tiltott magatartást. Továbbá ha kánonunk csupán tanácsként volna értelmezhető, az a kérdés is felmerülne, miért szigorítottak Arles-ban az atyák az eljárásmodon, amikor a 11-es kánonban – „tanács” helyett –, meghatározott ideig tartó kiközösítéssel sújtják a pogányokkal házasságot kötő keresztény leányokat²⁶.

6. Végül egy párhuzam: a pogányokkal kötött vegyes házasságokkal szembeni ellenérzésről tanúskodik már Callixtus római püspök is, aki rendeletében házasságnak ismerte el a rabszolga férfiak és előkelő hölgyek között létrejött kapcsolatokat – a római jog előírásaival szemben. Célja ezzel az lehetett, hogy ezek a nemes hölgyek ne a római jog szempontjából törvénytelen, ám vallásilag vegyes házasságokat kössenek a társadalmi osztályuknak megfelelő pogány férfiakkal²⁷, hanem inkább vállalják a jogi szankciókat, amikor (keresztény) rabszolgával kötik össze sorsukat.

A címben feltett kérdésre adandó válasz tehát a következőképpen hangzik: nincs vallási megkülönböztetés, egyik kérdéses csoporttal kapcsolatban sem tesz a kánon semmilyen – akár pozitív, akár negatív – diszkriminatív lépést. A probléma magyarázatát a szövegromlásban találhatjuk meg: egy eredetileg hosszú kánont egy másoló – vagy a kompilátor – két külön kánonként értelmezhetett. Javaslatom szerint tehát a rekonstruált kánon a következőképp hangzik (az első mondatot lezáró pont helyére egy pontosvessző kerül):

can. 15–16: „*Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandae sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterio animae resolvatur; haereticis si se transferre voluerint/noluerint ad ecclesiam catholicam, (nec) ipsis catholicas dandas esse puellas; sed neque Iudaeis, neque haereticis dare placuit eo quod nulla possit esse societas fidei cum infidele. Si contra interdictum fecerint parentes, abstinere per quinquennium placet*”.

²⁶ Az összehasonlítás elméleti alapjául szolgál, hogy bizonyos személyek mindkét zsinaton részt vesznek.

²⁷ Vö. J. GAUDEMET, *La décision de Callixte en matière de mariage*, in *Sociétés et mariages*, Strasbourg, 1980, 104–115.

A KARDALOK JELENTŐSÉGE L. A. SENECA *OEDIPUS REX* CÍMŰ TRAGÉDIÁJÁBAN

Seneca Oedipus-tragédiájának a kutatás utolsó két évszázadában igen sok, gyakran el-
lentmondó értelmezése született. Ez a tény önmagában is bizonyosság a tragédia sokrétegűségére, s az
olvasó számára több értelmezési lehetőséget nyújt más-más nézőpontból szemlélve.

Seneca művének kardalait vizsgálva figyelembe kell vennünk az író legfőbb forrását:
Sophoklés *Oidipus Tyrannos*-át és ennek struktúráját. Mindkét mű esetében a görög drámára alkal-
mazott szokásos terminológiával fogok élni, hogy közelebb kerüljünk a dramaturgiai egységeken be-
lüli – olykor azokon kívüli – párhuzamok és eltérések felismeréséhez, valamint ezek senecai alkal-
mazásának megértéséhez. Mind a sophoklési Oidipus király, mind a senecai *Oedipus rex* egésze átte-
kinthető és jól tagolt, mindkettőben világosan elkülöníthetők az Aristotelés által pontosan meghatáro-
zott dramaturgiai egységek¹: a *prologos*, a *parodos*, az *epeisodion*-ok és *stasimón*-ok, a *kommos*-ok és
az *exodos*; ám a cselekmény sodrása miatt alig érzékelhető – inkább csak a kardalokon keresztül – az
egymást követő nagy szerkezeti részek közti szünet.

A prológos jelentősége (Oedipus monológja)

Seneca prológosai az Euripidésnél megismert fejlődési irányt követik: míg Sophoklés
számára a prológos fő célja az, hogy a darab előfeltevéseit feltárja a közönségnek, majd lassan, mű-
vészi dialógusokba rejtve bontsa ki, Euripidésnél a prológos a cselekménytől különálló egész, mely
első részében monologikus és többnyire egy második, dialogikus vagy lírai egység is csatlakozik
hozzá. Leggyakoribb a bevezető *rhésis* prológosként való megjelölése (ez azután a komédiában válik
hangsúlyossá). Jelen esetben az Aristotelés szerinti és a Senecánál szokásos jelenetbeosztást követve
prológos alatt a teljes első felvonást érthetjük². Aristotelés meghatározása értelmében: „A prologos az
a zárt része a tragédiának, amely a kar bevonulását megelőzi” (poet. 12, 1452 b). Ez Senecánál a
*Medea*³ és az *Agamemnon* esetében teljesen a belépő személy monológjából áll, a *Troades*-ben egy
váltakozó ének követi. Két jelenetre tagolódik az Oedipus prológosusa és az euripidési prológosusok
többsége, ez jellemzi még a *Hercules furens*-t és a *Phaedra*-t⁴, utóbbinál azonban feltűnő a megszo-
kott sémától való eltérés; a *Thyestes* prológosusában pedig a parodost Tantalus árnyának monológja,
valamint az árny és a Furia dialógusa előzi meg. Az Euripidészhez való formai hasonlóság ellenére
azonban igen kevés tartalmi és hangnembeli megfelelést találhatunk Seneca műveiben⁵.

¹ Aristot. poet. 12, 1452 b.

² Egyes szerzők ugyanis, mint Töchterle, Müller és Schöpsdau is, a senecai dráma tagolásában a felvonásokra
(actus) való felosztást követik.

³ Medea monológja: 1–55, utána köv. a parodos 56–115; e kettő alkotja az első felvonást.

⁴ 1. Hippolytus monológja: 1–84; 2. Phaedra és a Dajka: 85–274.

⁵ Müller szerint (MÜLLER Gerhard, *Senecas Oedipus als Drama*. Hermes 81 [1953] 447) Seneca már a prológos-
ban újat alkotott, elszakadva előképeitől. A sötét, vészterhes hangulatú prológos meghatározza a dráma alap-
hangját, egyszersmind érzékletesen jelképezi a bűntől sújtott ember lelkiállapotát. A prológos nem a görög tra-
gédiák szokásos módszerét követi: nem építkezik fokozatosan, mindig minimálisat ad hozzá a néző-olvasó is-
mereteihez.

A királyt megkímélő pestis valójában *vaticinatio ex eventu*-ként értelmezhető – az emelkedő szenvedély itt éri el a műben első csúcspontját: *fecimus caelum nocens* (36)⁶ – a király itt ki mondja azt a valóságot, amelyetől fél, menekül. Feltűnően nagy a prológusban a félelem, a bűn, a gyász és a pusztulás szavainak száma: a *timor*, a *scelus*, a *horror*, a *funus* és képzett alakjaik többször előfordulnak a 81 soros monológban.

Oedipus már monológja elején utal a király-lét *fallax bonum* mivoltára, és itt jelenik meg a műben először a magas ranghoz csatlakozó kiszolgáltatottság, valamint a kiemelt pozíciót betöltő embert többszörösen fenyegető veszélyektől való félelem: *ut alta ventos semper excipiunt iuga / rupemque saxis vasta dirimentum freta / quamvis quieti verberat fluctus maris, / imperia sic excelsa Fortunae obiacent* (6–9).

Ezt a félelmet hozza fel később Creó védekező beszédének második érveként Oedipussal folytatott vitájában: *tamen ipsa me fortuna terreret nimis / sollicita semper* (674–675).

Feltűnő az egyezés a 6–9 sorokban festett természeti kép használata és a horatiusi Ad Licinium hasonlata között: *Saepius ventis agitur ingens / pinus, et celsae graviore casu / decidunt tures, feriuntque summos / fulgura montis* (Hor. carm. 2,10,9–12).

A parodos (dögvész-leírás)

A senecai *Oedipus rex* parodosa (110–201) érzékletes, hosszú leírás: a pestistől szenvedő város szálnalmas állapotát⁷ mutatja be. A halált mint a *fatum* törvényszerűségét hangsúlyozza⁸. Ez a könyörtelenül magával ragadó végzetre való hivatkozás a rettenetet állítja előtérbe; ebben a megvilágításban indul - a prológus miatt amúgy is sötét tónusokkal festett - tragédia. Ilyen tompított, pesszimista nézőpontot találhatunk a *Hercules furens* (a továbbiakban H.f.) 855. sorában. A Hades piacán tolongó embertömeg itt is épp úgy jelenik meg, mint a H.f. 844-ben, itt azonban Seneca utal arra a nagyszámú emberre, akik a pestis miatt halnak meg (126–132). A halál révén való megszabadulás gondolata⁹ azon a helyen bukkan föl, ahol a Kar a pestist újfajta halálnak nevezi, melynek újszerűségét magánál a halálnál is nehezebb elviselni¹⁰.

A kardal érzékelteti, hogy a thébaiak valamely emberfeletti hatalommal állnak szemben, amellyel természetesen nem egyenrangúak. A művelt sztoikus azonban tudja, hogy a *fatum* változtathatatlan; az ember annyiban ura életének, hogy eldöntheti, hogyan viselkedjék a sorssal szemben¹¹.

Az első stasimón (Bacchus-himnusz)

A tragédia második felvonásában megtörténik az *extispicium* (béljóslás). A végbemenő természetellenes jelenségek¹² egyre növelik a feszültséget. Míg Creó az alvilági árnyakat idézi meg, a Kart felszólítják, énekeljen áldozati éneket Bacchusnak:

Dum nos profundae claustra laxamus Stygis, / populare Bacchi laudibus carmen sonet (401–402).

A Bacchus-himnusz hagyományai:

A Bacchushoz intézett ima tartalmát és műfaját tekintve ősi drámai hagyomány része. A címzés az attikai tragédia kultikus gyökereire és a dithyrambosra mint az egyik lehetséges forrásra mutat rá, az isten megszólításának formája pedig a kardal kezdeti vallásos- liturgikus karakterére utal, mely különösen Aischylosnál feltűnő, pl. a *Hiketides*-ben (524), ahol Zeust himnikus aretalógiában

⁶ A latin nyelvű idézetek a következő szövegkiadásból származnak: Seneca's Tragedies I. with an English translation by Frank Justus Miller (The Loeb Classical Library) London–Cambridge 1960.

⁷ *Occidis, Cadmi generosa proles, / urbe cum tota; viduas colonis / respicis terras, misera Thebe* (109–111).

⁸ *labimur saevo rapiente fato* (125).

⁹ *prostrata iacet turba per aras / oratque mori: / solum hoc faciles tribuere dei* (197a–198).

¹⁰ *O dira novi facies leti / gravior leto* (180–181).

¹¹ Vö. Ep. 74, 20: *Placeat homini quidquid deo placuit... Ama rationem! Huius te amor contra durissima armabit.*

¹² *nulla lex uto manet* (371).

ünneplik. Sophoklésnek a szigorúan drámai cselekményhez kapcsolt kardalai között található egy, a Bacchuséhoz hasonló dicsőítő himnusz az Ant. 1115-ben. Euripidész tragédiáiban is fellelhetünk himnusokat (Eróshoz: Hipp. 525, Apollónhoz: Iph. Taur. 1234.) Senecára minden bizonnyal hatott Euripidész *Bakkhánsnők*-je, mely a császárkorban igen népszerű volt, sőt már a köztársaság-kor végi Rómában és a Kis-Ázsia területén fekvő birodalmakban is ismerték és előadták, erről tanúskodik Plutarkhos Crassus életrajzában (33). Ide kapcsolódik a Dionysosz-téma pénzérméken való megjelenése¹³.

Seneca tucatnyi római forrást ismerhetett és használhatott fel a Bacchus- himnusz írásakor. Az általunk ismert források és töredékek a következők: Accius fr. 240: *o Dionyse, optime, Euhie*; Ennius: Athamas – a műből fennmaradt egy hírnökbeszámoló, amely egy Bacchushoz intézet himnusztól tudósít s az ott alkalmazott neveket sorolja fel (*Bromius, Bacche pater, Lyaeus, Euhius*); Apuleius: flor. 18. 217 (*Liber, qui augusta haec loca Cithaeronis colis*) a tragédia szerzője ismeretlen, szintén az isten megnevezését és kultushelyét mutatja be. Pacuvius Antiopa című darabjában Ribbeck szerint található egy Bacchus-megszólítás, mint ahogy azt is valószínűsíti, hogy Pacuvius Pentheusában szintén volt egy Bacchushoz szóló kultikus ének.

Seneca drámáiban is több isten-himnusz, illetve allegorikus alakhoz címzett himnusz található: Phae. 274 (Amor hatalmához); Ag. 310 (imádságosor); Hercules furens 1066 (Somnushoz); Phae. 54 (Dianához); Phae. 959 (Naturához és Iuppiterhez).

Nem drámai források:

A korai himnuszköltészetet is figyelembe vehetjük, egészen a homérosi Dionysosz-himnuszig, továbbá Catullus és Horatius több költeményét, különösen a Cat. Carm. 34-et (Dianához), valamint a Hor. carm. 2, 19-et (Bacchushoz), melyek a hellénisztikus forma latinba való átültetését példázzák. Vergilius a Georgica 2. könyvének elején Bacchust, mint a növekedés, a szüret istenét invokálja. Propertius 3, 17 szintén Bacchus-himnuszként fogható fel, melyben a költő mint a szerelem ütötte sebek gyógyítóját szólítja meg az istent. Tibullus 1, 7, 29–54: Osiris-Bacchus dicsérete; 2, 1, 3. Adalékok találhatók Ovidiusnál, a Trist. 5, 3, 43-ban, ahol a költő a száműzetésben kér segítséget, a szakasz sok eleme a kardal előképűl szolgálhatott: égi utazás, a Kelet meghódítása, anyjának villámcsapás okozta halála, Lykourgos, Pentheus, Ariadné, végül a segélykérés; valamint Fast. 3, 715-ben (aposiopesis); és a Met. 4, 11 -ben.

Persius 1, 93, 99-ben felhasználta Cassius Dio scholionját (61, 20, 2), melyben Nero Ἀπτιν τινα η Βακχαῖς énekelt. Persius sorai is bizonyítják a téma és az írói kifejezőmód Seneca korában meglévő aktualitását. Tacitus Annalesében ugyancsak erre találunk egyértelmű utalást (11, 31, 2)¹⁴: Messalina 48 őszen Bacchanáliát rendezett – valószínűleg ennek is vannak irodalmi előképei, és egy kórus is közreműködött. Tacitusnál a megjegyzés azzal zárul, hogy Vettius Valens, Messalina udvari orvosa ez alkalommal felmászott egy fára, ahogy Pentheus az euripidési Bacch. 1058-ban ezt a helyet választotta a megfigyeléshez. Ezenkívül Athenaios is ismer táncokat a dionysosi téma bemutatásához (14, 631 a, b). Seneca Apocolocyntosis (4, 1, 20.), Lucanus 1, 63, valamint Calpurnius ecl. 4. is a Bacchus-tiszteletről tudósít. Fontos mozzanat továbbá, hogy Bacchus

¹³ Mannsperger tanulmányában (MANNSPERGER D., *Apollon gegen Dionysos. Numismatische Beiträge zu Octavians Rolle als Vindex Libertatis*. Gymnasium 80 [1973] 386.) nagy alaposággal ismerteti Antonius, mint Νέος Διόνυσος érmeiken való megjelenésének politikai hátterét (ismert az Antonius – Octavianus ellentét mint Bacchus és Apollo szembenállása a korabeli propagandában). Mannsperger kifejti, hogy Antonius azon az érmen, ahol egy koszorú közepében, megkoszorúzott fővel foglal helyet, már nem csupán mint „Dionysosz védenecé”, ahogyan Kraft jellemzi (Kraft K., *Zum Capricorn auf den Münzen des Augustus*. Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte 17 [1967] 17–27), hanem mint „új”, „ifjú” vagy „második” Dionysosz látható. A dionysosi koszorúviselésről I. TÖCHTERLE K., L. A. Seneca: *Oedipus*. Heidelberg 1994, 368; KERÉNYI K., *Gondolatok Dionysoszról*, in: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Bp. 1984, 198–199.

¹⁴ *At Messalina non alias solutior luxu, adulto autumno simulacrum vindemiae per domum celebrabat. Urgueri prela, fluere lacus; et feminae pellibus accinctae adsultabant ut sacrificantes vel insanientes Bacchae; ipsa crine fluxo thyrsus quatens, iuxtaque Silius hederam vinctus, gerere cothurnos, iacere caput, strepente circum procaci choro.*

jelzői gyakran azonosak az Apollóra is használt jelzőkkel, pl. 405: *lucidum caeli decus* vö. Hor. carm. saec. 2; Hercules Oetaeus (a továbbiakban H. O.) 1518: *o decus mundi, radiate Titan*; Apocol. 4, 1, 23: *ille mihi similis ...decore*.

Ebben az összefüggésben jelentős egy Caesius Bassustól származó himnusz-töredék (Keil GL 6, 255), melyet egy metrikai vitára hoz példaként, összekötő vonalat sejtetve a *genus* és a *thema* között, kiemelve fontos szó szerinti egybehangzásokat:

huc ades, (o) Lyaeae / Bassareu bicornis / Maenalie bimater / crine nitidus apto / luteis corymbis / hederate coronis / hasta viridis armet, / placidus ades ad aras, / Bacche, Bacche, Bacche.

Korabeli elmélet vizsgálja a kardalok metrikai szerkesztésének senecai elveit¹⁵. Seneca ezen elmélet szerint a horatiusi versmértékekre alapozza a 405–415 és a 472–502 sorokat, a második stasimón (710–735) első részét valamint az Ag. 58–637 és 808–868 sorait.

A metrika nagy vonalakban megfelel a tartalomnak:

1. az isten hívása és megjelenési formáinak felsorolása: 403–404: hexameter, 405–428: polymetra

2. kíséretének leírása: 429–431: hexameter, 432–444: anapaestus
3. hatalmának ábrázolása: 445–448: hexameter, 449–466: anapaestus
4. hódító útjai (467–487): 467–471: hexameter, 472–502: sapphikus sorok
5. kapcsolata Ariadnéval (488–503)
6. a tiszteletadás bizonygatása: 503–508: hexameter.

Csak a 4. és 5. szakasz nincs világos metrikai váltással jelölve; a második polimetrikus részen belül azonban metrikai tagolási elveket találunk.

A kardal illeszkedése a dráma szerkezetébe:

A kardal első pillantásra még kevésbé illeszkedik a dráma cselekményébe, mint a többi, általános karaktere számos vonása mégis igazolja, hogy a mű szerves részét alkotja. A dráma egészében betöltött szerepét több oldalról kell megvizsgálnunk, elsőként jelenetek közti áthidaló és időkitöltő funkcióját (utóbbit a halottidézés teszi szükségessé).

Az első stasimónban (403–508) nincs utalás az előző színre. Ennek a drámai egységnek az elsődleges értelme maga a természeti ima Bacchushoz: *Lucidum caeli decus, huc ades / votis quae tibi nobiles / Thebae, Bacche, tuae / palmis supplicibus ferunt* (405–408).

Konkrétan arra kéri az istenséget, hogy űzze el a pestist és a gonosz fatumot.¹⁶

vultu sidereo discute nubila / et tristes Erebi minas / avidumque fatum (410–412)

Ez a kardal a szituációból nő ki (Tiresia felkérése 401) és kapcsolatként szolgál az előző szín és a következő felvonás között, amelyben a feszültség még inkább növekszik¹⁷.

¹⁵ Vizsgált kardalunk metrikai formáját tekintve Töchterle szerint (TÖCHTERLE i. m. 364–365.) részben azon a deriváció-elméleten nyugszik, amelyet nekünk éppen Caesius Bassus, Seneca ifjabb kortársa hagyományozott (Keil GL 6, 255–272). Fő reprezentánsa Terentius Maurus, első római nyomai Varrónál találhatók. A témáról bővebben Leonhardt ír tanulmányában (LEONHARDT J., *Die beiden metrischen Systeme des Altertums*. Hermes 117 [1989] 43–61), melyben meggyőző érvekkel lép fel F. Leo száz évvel korábbi, az antik metrika-elméletre sokáig meghatározó érvényű értekezésével szemben (LEO F. Hermes 24 [1889] 208–301). A deriváció-elmélet elsőségeivel Seneca polimetrája is fokozatosan új értelmezést nyerhet. Az elmélet alapja, hogy minden metrum a hexameter és a trimeter alapformáiból származik, s e fejlődés mintájára a meglévő metrumokból különböző eljárásokkal (melyeket Caesius Bassus 6, 271 adiectiónak, detractationának, concinnationának, permutationának nevez) újakat lehet képezni.

¹⁶ Az első kardalban a fatum is a pestis okaként jelenik meg: *labimur saevo rapiente fato* (125).

¹⁷ Korábban a kardalnak ezt az áthidaló szerepét ügyetlennek tartották, intermezzo-jellegét többé-kevésbé negatív módon hangsúlyozták. Töchterle azonban figyelmeztet arra, hogy az attikai klasszikusok is ismertek és alkalmasnak tartottak hasonló „áthidaló kardalokat”, anélkül, hogy emiatt gyengébb dramaturgiai minőséggel vádolnák őket (TÖCHTERLE i. m. 365). Senecánál összevehetők ezzel a Phae. 959, a Naturát és Iuppitert szólító kardal, melynek előzményeként Theseus Neptunust régi esküjének megtartására kérve megátkozza fiát, s a kardal utáni hírnökökbe-

A színpadtechnikai szükségszerűségre való utalással azonban még semmit sem mondtunk a kardal drámán belüli tematikai összekapcsolásáról. Bacchus megjelenése a sophoklési Oedipus Rex parodosában (151–215) minden bizonnyal ösztönzőleg hatott Senecára. Ám Sophoklés kórusa seregni isten közül utolsóként hívja segítségül (209) Bacchust. Az őt megelőzően megszólított istenségek a következők: Zeus¹⁸; délosi Paean; Remény fia, isteni Szentszó; Athena; Artemis; Apollo (utóbbi három istenség megszólításával kezdi imáját a kar).

A második–harmadik strófában találjuk a pestis hasonlatokkal, metaforákkal teli leírását, amely sokkal költőibb, mint Seneca erősen naturalisztikus parodosa. A kar Sophoklésnél azt kéri, hogy „Zeus arany leánya” (Aphrodite) fordítsa vissza Arést; megszólítja Zeus atyát, a farkasölő Apollót, Artemist, végül a 210–215. sorokban Bacchust:

Te is jer aranystüvegeddel, / Borszín bőré Bacchus, / Földünk szülötte, hagyjad el / Evoés menájdajaid! / Kezdedben lángoló / Szál fenyővel, úgy rohanj / Az istenek iszonyúját messzeűzni!

A sophoklési kardallal szemben Seneca kórusa már nyilvánvalóan csak a Bacchushoz, városuk védőistenéhez intézett hívást ismeri (itt Bacchus thébai származását hangoztatja, a második stasimónban pedig más thébai mítoszokra utal vissza: a Labdacidákat sújtó ősi veszedelemre és az istenek haragjára, amely már Cadmustól kezdve megnyilvánult), sőt már a parodos elején (113–116) is Bacchust szólítja meg, a várost ért csapást panaszolva: *Carpitur leto tuus ille, Bacche, / miles, extremos comes usque ad Indos / ausus Eois equitare campis / figere et mundo tua signa primo...*

Oedipus a karral szemben más isteneket is segítségül hív (248), és esküje tanújául idézi városá istenét, Neptunust és Apollót (265): *per regna iuro quaeque nunc hospes gero / et quae reliqui perque penetrales deos, / per te, pater Neptune, qui fluctu brevi / utrimque nostro geminus alludis solo; / et ipse nostris vocibus testis veni, / fatidica vatis Cirrhaeae movens...*

Bacchus és Apollo:

Itt már érzékelhető az ellentét a nyomasztó pestis- és jósisten, Apollo, valamint Bacchus között, akibe a kar a gyógyulás reményét helyezi¹⁹. Seneca kórusa Bacchust olyan jelzőkkel ruházza fel, amelyek általában Apollót illetik: *lucidum caeli decus*, 405; *vultu sidereo*, 410; majd az 501–502-ben: *telum deposuit Iuppiter igneum / oditque Baccho veniente fulmen*. Utóbbi idézet a zene híres, Pindarosnál olvasható dicséretére utal (P. 1,1), ahol Apollón zenéje és tánca elűzi a villámlást (5): *καὶ τὸν αἰχματᾶν κεραυνὸν σβεννύεις, αἰενάου πυρός*.

Az a tény, hogy Seneca ezt a funkciót Bacchusra ruházza, megfelel a kardal általános tendenciájának, mely szerint a kar Bacchust Apollo helyére állítja. Maga Phoebus Apollo tehát mellékszerepet tölt be a kardalban (498–500b): *sollemne Phoebus / carmen infusus humero capillis / cantabat et geminus Cupido / concutit taedas...*

A két istenség ellentéte sok vonásban megnyilvánul: Bacchust a kar a világoosság (405), a hamvas ifjúság (404, 409, 411), a féktelen, pajkos ünneplés (429, 497), a viruló tavasz (412), az éltető nedvek (491), végül a kozmikus rend (503) isteneként ünnepli; mindez ellenképe a város jelenlegi, bajoktól sújtott állapotának. Ide kapcsolható az a hangulatbeli ellentét – vagy még inkább végletesség –, amely Bacchus fellépésekor megnyilvánul: Sophoklés stasimónjai ugyanis ezt a felfokozott, szinte euforikus hangvételt gyakran éppen a katasztrófa előtt közvetítették (Aias 693, Ant. 115, Trach. 633, és természetesen az OR 1086); Senecánál ugyan még nem következik be a katasztrófa a kardal után, azonban rögtön ott súlyosodik a komor, vészterhes tudósítás a nekromantiáról – így ide is alkalmaz-

számoló már az átok megfogadásáról tudósít – a köztes időben a kar Fortuna vakon osztott kegyét, a sors egyenlőtlen, emberi érdemeket figyelmen kívül hagyó mértékét panaszolja.

¹⁸ A sophoklési mű magyar nyelvű idézetei Babits Mihály fordításából származnak.

¹⁹ Töchterle utal rá, hogy ez a régi ellentét fejeződik ki Aischylos Lykourgosában is, ahol Orpheust szétszaggatják Dionysos követői, mivel jobban tisztelte Helios Apollót (frg. 138 Radt.), és Macrobius is említi egy Aischylos-törvényt a Sat. 1,18,6-ban (frg. 341 Radt.), amely Dionysost κισσεύς Ἀπόλλων βακχεϊόμαντες-nek nevezi, valamint Euripidész Likymniosában is található párhuzam (frg. 477 Nauck): δέσποτα φιλόδοφνε Βάκχε παιδὲν Ἀπόλλων εὐλυρε.

ható Donatus meghatározása a Ter. Ad. 293-hoz fűzött kommentárjában: *gaudiorum introductio ante funestissimum nuntium*.

Oedipus istenei:

Oedipus hosszú, 247–274 sorokban levő átok-szózatának központi alakja Phoebus, aki mindkét drámában – bár eltérő módon, illetve helyeken – kiemelt szerepet kap, bizonyítja ezt nevének gyakori említése már a prológusban is (1: Titan; 16: Delphicae laurus; 20: Phoebus; 34: Phoebi reus; 44: Phoebi soror), s az, hogy Oedipus fohászai és áldozatbemutatása hozzá szólnak. A két kiemelt istenség ellentétéhez visszatérve könnyű észrevennünk Oedipus és a kar eltérő állásfoglalását istenekhez fűződő viszonyukban. Oedipus ugyanis – mint fentebb említettük – Phoebust és Neptunust hívja segítségül, illetve esküje tanújául. Ezt tette Sophoklész Oedipusa is: Phoebus Apollóhoz könyörgött – hiába. Oedipus ugyanis vélt józansága, tisztánlátása tudatában a fény istenségének oltalma alá helyezte önmagát, így közvetetten lényének apollóni oldalát hangsúlyozta a dionysosi oldalt háttérbe szorítva. Mind Sophoklész, mind Seneca tragédiájában fontos a fény szerepe, a fény és sötétség ellentéte; Apollo mint mindent látó és mindent megvilágító, napvilágra hozó istenség személye, akivel a főhős valamiféle ismeretlen, ősrégi, különösen szoros kapcsolatban áll. Érdekes, hogy Seneca mindennek inkább a sötét oldalát emeli ki, ahogyan a dráma egész tónusa sötétebb a sophoklésinél. A minden emberre annyira jellemző vakságot visszahangozza Sophoklész 1186–1196 kardala is: először a tragédia során, a borzalmas titok kiderülése előtti pillanatokban az elvakult Oidipus utolsó káprázatának esik áldozatul és ujjongásban tör ki. Végtelen ironia Oidipus származásának ez az ünneplése, közvetlenül a megsemmisítő leleplezés előtt. A Kar szavai szintén ironikusan igazak: „vagy Apollo volt az ölelője?” (Babits Mihály ford.) Éppen ő lenne Oidipus apja (amint az egyik mítoszvariáció szerint valóban ő), akinek γυνή σου parancsa tette tönkre Oidipust, ahogy Teiresias jósolta? Mégis „Apollo fia” lehet Oidipus, bár nem úgy, ahogy azt a Kar gondolja, hanem a szónak abban a mélyebb értelmében, ahogy arra Teiresias célzott Oidipus kérdésére válaszolva:

OID. Ki szült engemet? TEIR. E máj nap szül és veszít el tégedet. (437–438)

Teiresias szavai, ha jól megfigyeljük, nem csak Oidipusra vonatkoznak; sokkal inkább általános érvényűek: „Tudod-e, kik fia vagy?” „Kinek a házában élsz és kikkel élsz?” A múltban rejlő, számára ismeretlen, de fölbukkanva sötétnek és félelmetesnek tűnő dolgokkal – ezt közvetíti Sophoklész – minden embernek szembe kell néznie.

Újabb fordulat a párbeszéd során: a jós néhány mondata azonnal eltéríti Oidipust a nyomozás korábban kitűzött irányától. A vád kimondása után ugyanis már nemcsak az a kérdés nyugtalanítja: „ki ölte meg Laiost?”, hanem az a másik is: „ki vagyok én?”; nem tudja még, hogy a két kérdésre ugyanaz a válasz, s a szálak szinte tapinthatóan Apollónhoz vezetnek, aki a nyomozás parancsát kiadta, de itt is érvényes másik, általános és talán legfőbb parancsa: γυνή σου. Phoebus azonban csak a külső világosságot adja meg, az igazi, belső látás nem tőle származik – bár jósisten, jóslatai homályosak, megtévesztők, Oedipus számára pedig egyenesen végzetbe sodrók. Ismeretes ezzel szemben, hogy Dionysosnak is van jósisten-funkciója, sőt a delphoiabeli jósdával is kapcsolatban áll. A belső látáshoz, az igazsággal való szembenézéshez az ő megismerésén keresztül vezet az út – ő az, aki az elmére örületet bocsát, de azután cselekedeteivel a már kitisztult főt szembesíti, ahogy erre számos példát találhatunk, elég csak az euripidési Bakkhánszőket említenünk. Cornelia Isler-Kerényi Exekias Dionysos-kylixéről szóló előadásában²⁰ kifejtette, hogy Dionysos követője mélyebb kapcsolatba kerül a valóságlátással: aki Dionysos borából ivott – mintegy beavatási szertartás révén az isten lényegéből részesült – az „elveszté eszt”, azonban a mámorból felébredve Dionysos segítségével már átlát a külsőségeken, az istenség által képessé válik az igazság felismerésére, tehát egyfajta metamorfózison megy keresztül. Bensőleg átalakulva az őt körülvevő világot másként látja, s ez az ébredés félelmetes, ahogyan Oedipus ébredése is rettentő: a tisztán látó ember elveti testi látását és önmagát fizikailag kívül helyezi a világon – a látónak már nincs helye addigi életében. Nincs megbocsátás²¹, sem visszaút: ez Senecánál még Sophokléshez képest is fokozottan érvényes. Az

²⁰ CORNELIA ISLER-KERÉNYI, *Dionüszoszi boldogság: Exekiasz „szemes kylix”-ének egy lehetséges értelmezése*. Előadás. Ókortudományi Konferencia Pécs, 2000. május 19. Az előadás a szerző Dionysos az archaikus Hellasban című készülőkötetnek része.

csátás²¹, sem visszaút: ez Senecánál még Sophokléshez képest is fokozottan érvényes. Az addigi, valóságosnak vélt, ám csupán „tükör által, homályosan” látott világ igazsága, valósága már nem elégti ki az éberség állapotába került embert. Oedipus ennek felismerése nyomán saját őrvjögö „véres áldozatával” ismerte be Bacchus, a μαινόμενος θεός,²² hatalmát élete felett.

Bacchus arcai:

Amikor az istenség hatalmáról beszélünk, szükségképpen szóba kerül ellenségeivel való bánásmódja: a kardalon belül két ízben történik említés Pentheus haláláról (440, 484); a tyrrhén kalózok megbüntetéséről (449)²³, különböző népek feletti győzelmének (467) ábrázolásakor azonban az isten alakja szinte háttérbe szorul csodás erejének hangsúlyozása mögött. Dionysosnak alapvető jellemvonása a kettősség, sőt az ellentétesség. Kerényi²⁴ részletesen kifejti, hogy Dionysos végletessége az „áldásos és barátságos” istenalaktól az elviselhetetlenségig terjed: a hozzá való egyetlen, a szó szoros értelmében vett életképes viszonyulás, „az elviselhetetlenségtől való megszabadulás útja a teljes önátengedés”. Ezzel magyarázza a nők Dionysoshoz fűződő szoros kapcsolatát: nekik, miután átadtak magukat az istennek, személyében rögtön van vezetőjük és védelmezőjük – még saját vadságukkal szemben is. Mások ezzel szemben elutasítják, sőt üldözik őt, s ez újabb kettősséghez vezet: az ellene lázadóban, az őt üldözőben is benne él és működik Dionysos. Az ellenszegülőök tehát önmagukon, saját vérükön élnek meg a szétszaggató vagy a szétszaggatott lét rémségét. Ez azonban – s ezt fontos hangsúlyoznunk – nem erkölcsi büntetésük (ahogy Oedipusé sem az): a létező organikus világrend dionysosi szférája ellen való lázadásuknak természetes következménye. Felmerül a kérdés: vajon Oedipus is a benne lévő dionysosi ellen tiltakozott, és Apollóhoz, a fényes „felszíni” világhoz akart tartozni?

Érdekes megfigyelnünk azt a véleményem szerint látszólagos ellentétet is, amely Dionysos őrvlt-isten mivolta (erre a számos bizonyság közül egy a θουεύς melléknév) és az őt ünneplő Kar sztoikus józansága között húzódik. Pszichológiai síkon – ez a nézőpont egyáltalán nem idegen a kitűnő lélekismerő Senecától – feloldható az ellentét: a kardalok különböző emberi lelkiállapotokat, ha úgy tetszik, isteni aspektusokat jelenítenek meg, miként a görög istenvilág is felöleli a szférák egészét. Így a kozmikus egységet tekintve, amelynek rendjébe Bacchus a kardal záró soraiban belesimul, itt, a lélek mélyén is elválaszthatatlanul helyet kap a sötét és a világos oldal, amelyet hiba volna épp ezért „őrvjögő bacchusinak” és „ragyogó phoebusinak” neveznünk.

A második és harmadik stasimón – fatum és fortuna²⁵

A tragédia negyedik és ötödik kardalának alapos elemzését adja Alberto Gil, s meggyőzően mutatja ki, hogy e két kardalban tetten érhetők Senecának fatumról és fortunáról vallott nézetei. Az alábbiakban ismertetem e gondolat senecai kifejtését.

A második stasimónban a Kar Oedipus mellett foglal állást, nem ad hitelt a királyt vádoló szavaknak; Oedipus nem oka a város szenvedésének, az istenek régi haragja bünteti a thébaiakat: *Non tu tantis causa periclis / non haec Labdacidas petunt / fata, sed veteres deum irae secuntur...* (709–712); ezután felsorolják a különböző *monstrum*-okat, amelyek a thébaiakat mindig is sújtották. Ezek a

²¹ L. SZABÓ Árpád, *Sophoklész tragédiái*. Bp. 1985, 190.

²² Kerényi Károly utal W. F. Otto Dionysosára *Gondolatok Dionysosról* című tanulmányában, in: Halhatatlanság és Apollón-vallás. Bp. 1984, 188.

²³ A Cornelia Isler-Kerényi által vizsgált Exekias-csésze belső díszítése, a jól ismert Dionysos-ábrázolás szolgálhat a jelenet alapjául. Az előadó utalt arra, hogy a kép kettős motívumaként értelmezhető a dionysosi boldogság és halál megjelenítése: utóbbi a boldogság elérésének feltétele. Az Exekias-kép részei: a szőlő, a hajó és a delfinek, valamint a symposiastészként ábrázolt Dionysos a κλύη-szerű hajón fontos elemei az isten jellemzői megragadásának; a delfin önmagában is kifejezője néhány lényeges dionysosi sajátosságnak, mivel létmódja a mozgás; nem magányosan, hanem csapatosan jár; tengeri emlésként közege a víz és a levegő, tehát elemek határán, átmeneti lényként él.

²⁴ KERÉNYI i. m. 197.

²⁵ GIL Alberto, *Die Chorlieder in Senecas Tragödien*. Köln 1979, 93. (A fejezetben felhasznált idézetekben Gil tanulmányára támaszkodom.)

példák a Kar érveit kell, hogy alátámasszák. A Kar naivan áll a király mellé, és csak Oedipusszal együtt ismeri fel a valóságot. A néző, illetve olvasó azonban már az előző színből ismeri azt – így a jelenetben éppen Oedipus és a Kar tudásának hiánya teremt feszültséget.

A harmadik stasimón (882–914) és a negyedik epeisodion második egysége, a következő rövid kardal (980–997), amely a sophoklési mű negyedik stasimónjának felel meg, egyértelműen a fatum témáját helyezi a középpontba. A harmadik stasimónt megelőző harmadik epeisodion (negyedik felvonás), ellentétben a második felvonás béljósolás-illetve a harmadik felvonás nekromantia-jelenetének hosszadalmas procedúrájával, Oedipus gyors felvilágosítását hozza magával az apagyilkosságról és a vérfertőzésről. Ezután Oedipus panaszban tör ki, amelyben büntetését kéri az elkövetett tettekért (868–879). Az itt következő kardal témája a korábban, a prologus kapcsán már említett motívum: a kiemelt pozícióban lévő egyén veszélyeztetettsége.²⁶

Hangsúlyos a fatumot jellemző szükségszerűség, megmásíthatatlanság vonása, s a közép-út mint az egyetlen biztos út megjelölése: *Fata si liceat mihi / fingere arbitrio meo, / temperem Zephyro levi / vela...* (882–885); *tuta me media vehat / vita decurrens via.* (890–891)

Szemléltetésképpen itt is Icarus zuhanásának példája áll (892–910), aki vakmerően bánt szárnyaival, ellentétben Daedaluszal, aki a középső utat választva megmenekült a pusztulástól.²⁷ A végső szentencia általánosságban fogalmazza meg ezt a gondolatot: *quidquid excessit modum / pendet instabili loco* (909–910).

Ezután a filozófiai eszmefuttatás után a Kar visszatér a cselekményhez, és mit sem sejtve kérdezi a Hírnököt a palotában történekről (911–914).

Az ötödik felvonás (vagyis a negyedik epeisodionnak a kardalt megelőző első része) a Hírnök szavaival tudósít Oedipusnak a valóság feltárulása utáni reakciójáról: ráébredve tettére Oedipus kiszabja magára a büntetést: *...se scelere convictum Oedipus/ damnavit ipse* (916–917). Önmegvakítása után a király az istenekhez fordul. Szavai méltóságteljesek, annak ellenére, hogy a fatum által megkövetelt „jóvátétel” teljesen megtöri.

Theba most megszabadulhat a pestistől, hiszen Oedipus megfizetett érte – erre kéri hát a „győztes isteneket”: *parcite en patriae, precor: / iam iusta feci, debitas poenas tuli...* (975–976). A záró karjelenet (980–997) tizenhét sorban foglalja össze a senecai fatumtant.

Az előzőleg realiztikusan ábrázolt színt, amely az őrjöngő Oedipust mutatja be²⁸, a Kar súlyos szavai követik, s ezek a nézővel-olvasóval filozófiai szempontból ítélik meg az eseményeket. Megint csak a fatum kényszerítő erejét hangsúlyozzák: az emberen csak az segít, ha meghajtja magát sorsa előtt²⁹: *Fatis agimur: cedite fatis; / non sollicitae possunt curae / mutare rari stamina fusi* (980–982).

A sors következményeinek összefüggéseit sem az istenek nem változtathatják meg, sem az imák nem befolyásolhatják³⁰: *non illa deo vertisse licet, / quae nexa suis currunt causis. / it cuique ratus prece non ulla / mobilis ordo...* (989–992).

Mint a tragédia megértése szempontjából fontos dolgot, a Kar hozzáteszi azt is, hogy a fatumtól való félelem káros az ember számára, mert a rettegés még inkább saját végzetébe sodorja³¹: *multis ipsum metuisse nocet, / multi ad fatum venere suum / dum fata timent.* (992–994). Ebből a félelemből (*Horrore quatior, fata quo vergant timens...* 206) saját bűnének nem ismerésével együtt fej-

²⁶ Vö. Med. 329–334 (aranykor-mítosz); H.f. 192–200; Ag. 101–107: *quidquid in altum Fortuna tulit, / ruitura levat. / Modicis rebus longius aevum est: / felix mediae quisquis turbae / sorte quietus / aura stringit litora tuta / timidusque mari credere cumbam / remo terras priore legit* (101–107).

²⁷ vö. H.O. 683–691.

²⁸ *vultus furore torvus atque oculi truces* (921).

²⁹ vö. Cons. ad Polyb. 4, 1: *Diutius accusare fata possumus, mutare non possumus.*

³⁰ vö. Natur. quest. 2, 35, 2: *Fata irrevocabilius ius suum peragunt nec ulla commoventur prece.*

³¹ vö. Ep. 24, 23: *...tantam hominum imprudentiam esse, ...ut quidam timore mortis cogantur ad mortem.*

lődik a hős tragédiája. De közvetlenül a kardal után Oedipus szavai azt mutatják, hogy mégis sikerült legyőznie a fatumot: *bene habet, peractum est: iusta persolvi patri* (998)³².

A két ismertetett kardalban visszhangot találunk Oedipusnak a prológosban elhangzott szavaira³³. Gil megemlíti Oedipus fatumot³⁴ panaszló szavait; a Kar véleményét, amelyben biztosként a középső utat ajánlja; figyelmeztetését, miszerint számolni kell azzal, hogy a nehéz sorsot senki sem kerülheti el; végül az utolsó kardal üzenetét, amely óv a fatumtól való félelemtől.

A kardalok filozófikus utalásainak és dramaturgiai funkciójának analizéséből a következők adódnak Gil szerint:

A kardalok tartalma a legtöbb esetben összhangban van a cselekménnyel. Néhány kardal mondanivalója a környező cselekmények révén nagyobb jelentőséget kap (pl. Phae. 736–834). A kar 980–997. sorokban előadott tanítása a fatumhoz való hűségről könnyebben érthető, ha a sorsa elől menekülő Oedipust összevetjük a fatumhoz már hű Oedipusszal.

Más kardalok azonban két síkon rajzolódnak ki. Primér értelemben naivak és cselekményvezéreltek. A másik síkon viszont a kar cselekménytől független, azt nem befolyásoló fokon áll, sőt kiesik a cselekményből. Ebben az értelemben a kar megformálhat témákat, a fölérendelt aspektusokat figyelembe veheti és utalásokat adhat az olvasónak a dráma interpretációjához.

Olykor nincs kapcsolat a kardal és a cselekmény között. Tartalmuk néha a kórus tagjainak személyes érzéseiben gyökerezik. A kar nem mindig fogalmazza meg nyíltan a filozófiai tanítást; esetleg csak utalást ad, így az olvasó dolga a cselekmény sztoikus értelmezése. Az olvasó irányításának és felvilágosításának funkciója néhány esetben abban mutatkozik meg, hogy az első kardal a tragédia valamely lényeges motívumának expozícióját tartalmazza: Phae. 274–356: a szerelem hatalma; Hf. 125–201 és Ag. 57–107: az előkelők bizonytalan helyzete. A Medeában a 301–379 és az 579–669 sorokban levő kardalok teszik érthetővé az olvasó számára, hogy nemcsak Medea, hanem Iason bűne is szükséges a tragédia értelmezéséhez.

Gil osztja azon kutatók véleményét, akik szerint Seneca a tragédiáit görög alapokra építi fel, azonban ezt az alapot saját filozófiai-nevelő intenciójának kibontására használja. Elsődleges célja nem a drámatechnikai tökéletesség, hanem az, hogy filozófiai tanítását a tragédia mindenkor exemplumában szemléletesen és könnyen megjegyezhetően tárja elénk.

Stílusát és ezen keresztül is megmutató művészi célját illetően Seneca a pillanatnyi gondolat-átvillanások mestere: éles, ironikus és előreutaló megjegyzése a prológos záró soraiiban: *...profuge iamdudum ocius – / vel ad parentes* (80–81).

Kohézió vagy jelenetek laza összefüggése?

Müller egy, a darabot átszövő drámai szálát mutat ki a prológos 36. sora és az utolsó felvonásbeli kardal, a 992–994. sorok közötti³⁵: Olyan sententiát mond ki a kar, amelyet a hős már a darab elején érez: Oedipus életén erős fatum uralkodik, mely számára érthetetlen; küzd ellene, s ez a küzdelem dönti vészbe: *multis ipsum metusse nocet, / multi ad fatum venere suum / dum fata timent* (992–994).

Friedrich³⁶ senecai hibát tételez abban a látszólagos ellentmondásban, hogy Oedipus a prológos elején tudatának mélyén már érzi bűnösségét, később pedig dühödten védelmezi vélt ártatlanságát, mint Sophoklés Oidipusa- s az utóbbi mű felépítése igazolja is a hős magatartását, nem úgy Senecánál.

³² Ilyen Hercules reakciója is: *habet, peractum est, fata nostra se explicant*. (H. O. 1472), amely a fatummal szembeni hűségét s egyben győzelmét mutatja. Ennek belátása után Hercules is rezignáltan fejezi be: *nihil querimus ultra* (H. O. 1479).

³³ *Quisquamne regno gaudet? o fallax bonum, ... (7); imperia sic excelsa Fortunae obiacent* (11).

³⁴ *o saeva nimium numina, o fatum grave!* (75).

³⁵ Vö. GIL i.m. 93. l. 22. lábjegyz.

³⁶ FRIEDRICH W. H., *Untersuchungen zu Senecas dramatischer Technik*. Borna-Leipzig 1933.

Müller ezzel szemben meggyőzően érvel amellett, hogy Oedipusnak már kezdettől épp az a legfőbb vágya, hogy a végzet elébe menjen, elkerülve a vést – ezért utasítja el a vádak, értelmes gondolatok révén próbálván szembeszállni a felfoghatatlan sorssal. Ám a fatum ellen *ratio*-val küzdeni reménytelen vállalkozás.

Seneca a sophoklési cselekményt a maga módján viszi tovább. Sophoklésnál még drámai szituációk sokasága mutatja meg a bizonytalanságból a valóság felismerésig vezető utat; Seneca a bűnt más módon leplezi le: az iszony hatása fokozatosan növekszik, ezt szolgálja a béljósítás és a halottidézés jelenete is. Müller kritikája szerint Friedrich épp ennek lényegét nem értette tisztán. Az első két felvonást összeköti a kórus, jelezve a 202–205. sorokban Creó érkezését, aki Delphiből hozza a Pythia jósszavát, mely Laius halálának engesztelésül gyilkosának száműzését követeli. Oedipus megátkozza a gyilkost és Creót kéri, írja le a tett helyszínét, amikor épp megérkezik Tiresia, akit Phoebus arra választott, hogy kikutassa a végzetet. Mivel első kísérlete, a béljósítás nem világosítja meg a közben fellépő baljós jelek okát, Tiresia halottidézést rendel el, melynek fel kell hívnia Laius szellemét az Alvilágból. Friedrich szerint a béljósítás-jelenetnek – Sophokléshez hasonlóan – Oedipus és Tiresia közötti konfliktussá kellene csúcsosodnia: ennek hiányát logikai törésnek érzi. Tiresia funkciója azonban más Senecánál: a jósvá válnak a 288. sorban jelentőségteljes: nem szavanként kell kicsikarni tudását, önként adja át, amit felismer.

Ami a drámai technikát illeti, Albrecht véleménye szerint³⁷ Seneca a közvetett helyett a közvetlen ábrázolást részesíti előnyben. Nyílt színre viszi Iocasta halálát is – ismeretes, hogy effajta megoldást a klasszikus görög színpad és közönség nem tűrt meg. A jelenetek, amelyeket Seneca beilleszt, a borzalom átélését erősítik, akárcsak az Alvilág-epizódnál. Seneca tragédiáiban egy megváltatlan emberlét képét rajzolja meg, olyan emberekét, akik sajátos feladatukat, hivatásukat – a tudatos felismerést és az ebből fakadó bonyodalom megoldását – nem teljesítik.

Látszat és valóság

Mindkét tragédiában jelentős szerepe, sőt jellemábrázoló funkciója van a jelenbe görcsösen kapaszkodó, illúziókhoz kötődő, illetve a valóság tragikumát vállaló emberi magatartásformák bemutatásának. Állandóan visszatérő motívum a felszín és a lényeg látása közötti ellentét is. Ritoók megfogalmazása szerint³⁸ „az emberek nem tudnak vagy nem akarnak szabadulni a látszatok, saját vélt józanságuk világától...Az archaikus és a klasszikus kor is tudta, hogy más a jelenség és a lényeg, de úgy látta, hogy a felszíni zűrzavar és ellentétesség között érvényesül a rejtett összhang...”

Ez a bizonyosság, a fájdalomban is megnyugvás, az isteni rend kiegyensúlyozottsága teljességgel hiányzik Seneca drámájának világából. Az érzelmek és szenvedélyek a történet fölé kerekednek – a sophoklési történet pedig nem más, mint az isteni világ megjelenése és elfogadása az ember részéről – ahogy a görög ember legnagyobb feladata, hogy az istenség szócsöve lehet s cselekedetei az istenire válaszoló reflexiók. Senecánál a monumentális képi világ egészen más emberfelfogást sugall: az idegeket korbácsoló horror-jelenetek és a túlhajtott indulatok már nem az isteni törvényre reagálnak. Azonban bármennyire teátrálisak legyenek is ezek a túlzások, nem csupán a látványt, a felszínt akarják megragadni: az önmagán túlmutató szimbólum-erejű jelentést is, a néha szinte a groteszkig fokozott szenvedélyek mögötti valóságos szenvedélyeket, amelyek arra kényszerítik az olvasót – vagy talán helyesebb befogadónak neveznünk azt, aki a szakrális drámának az érzékeléssel szinte fizikailag is részesévé válik –, hogy mögéje nézzen annak, ami szóban vagy akcióban megjelenik.

³⁷ ALBRECHT Michael von, *Geschichte der Römischen Literatur*. Bern 1992. Band II, 939.

³⁸ A görög kultúra aranykora. szerk. SZILÁGYI János György. Bp. 1984.

TARTALOM

Előszó.....	3
Czerovszki Mariann: <i>Adiectivum nascens</i> . Gondolatok az ókori grammatikák szófajtanáról.....	5
Hamvas Endre Ádám: Hermész Triszmegisztosz és a halhatatlanság Erósza.....	11
Jászay Tamás: Megjegyzések Christopher Marlowe <i>Hero and Leander</i> c. művének egy lehetséges interpretációjához	18
Mayer Péter: „Kettő ellen Héraklés is hiába küzd”. Megjegyzések Archilochos Déianeira-elbeszéléséhez (286–288 W).....	29
Nagy Gergely: A görög-római újkomédia szolga-típusa Chaucer <i>Troilus és Cressida</i> című művében.....	34
Nagyillés János: <i>Poeta ardens</i> — fejezetek Lucanus keresztény recepciójának történetéből	41
Odrobina László: Pogányok contra zsidók és eretnekek az elvirai zsinaton: a vallások közötti diszkrimináció egy korai példája?	47
Sipőcz Brigitta: A kardalok jelentősége L. A. Seneca <i>Oedipus Rex</i> című tragédiájában.....	54
Tartalom.....	64



B 192637

Nyomdai kivitelezés:

Gold Press Nyomda Szeged

Felelős vezető: Illés Mihály